CHRISTOPHER DAWSON

ENSAYOS ACERCA DE LA EDAD MEDIA

Traducción del inglés por
JUSTO FERNÁNDEZ BUJÁN

Christopher Dawson es súbdito del país en que la Edad Media puede ser denominada *Dark Ages* (Tiempos oscuros). El sentido peyorativo de este término forzosamente habría de actuar como estimulante en un historiador católico. Así ha tratado de arrumbar lo que ese término implica y señalar que la Edad Media es, ciertamente, una gran época: la época de la "cultura cristiana", que no es un período medio entre dos civilizaciones, sino una gran etapa de la cultura, en la que tuvo su origen esa unidad sociológica real que llamamos Europa.

A estudiar importantes aspectos de la cultura cristiana y europea están dedicados los ensayos de este libro.

OTROS LIBROS DE ESTA SERIE

KARL LÖWITH

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

Discute las más notables obras de filosofía de la historia, representada en los siglos XVIII y XIX por Burckhardt, Marx, Hegel, Proudhon, Comte, Condorcet, Turgot y Voltaire, remontándose después a las teologías de la historia que expresaran Vico, Bossuet, Joaquín de Fiore y San Agustín, para llegar, finalmente, a la concepción que hallamos en la Biblia, fuente de todo el pensamiento histórico universal.

PITIRIM A. SOROKIN

LAS FILOSOFÍAS SOCIALES DE NUESTRA ÉPOCA DE CRISIS

Análisis, desde el punto de vista sociológico, de las más importantes teorías cíclicas del desarrollo cultural que se han forjado en nuestra inquieta época de crisis.

Sorokin nos presenta y critica aquí—con todas sus implicaciones—las teorías de Danilevsky, Spengler, Toynbee, Schubart, Berdiaeff, Northrop, Kroeber y Schweitzer.

ARNOLD TOYNBEE

EL MUNDO Y EL OCCIDENTE

Discutido análisis de la pugna del Occidente con el resto del mundo. Una advertencia sobre los grandes problemas mundiales, hecha desde las cumbres de la Historia. Una visión atrevida e inquietante del destino de Occidente.



AGUILAR, S. A. DE EDICIONES. MADRID-BUENOS AIRES-MÉXICO

PRECIO: 50 PTAS.

ENSAYOS ACERCA DE LA EDAD MEDIA

CHRISTOPHER DAWSON



AGUILAR, S. A. DE EDICIONES

CHRISTOPHER DAWSON

ENSAYOS
ACERCA DE LA
EDAD MEDIA

Traducción del inglés por
JUSTO FERNÁNDEZ BUJÁN



AGUILAR

MADRID · 1956

Esta obra se publicó originalmente en inglés, por la Editorial Sheed and Ward, de Londres y Nueva York, con el título de

MEDIEVAL ESSAYS

Printed in Spain. Impreso en España por Gráficas Argüelles.
Rodríguez San Pedro, 33. - Madrid.

NOTA PRELIMINAR

LAS relaciones entre la religión, la sociología y la cultura han sido el campo fundamental de estudios de Christopher Dawson, una de las mentes católicas más firmes de la moderna Inglaterra. Nacido en 1889, después de estudiar en Winchester y en el Trinity College de Oxford, Christopher Dawson enseñó durante unos doce años en el University College de Exeter, donde silenciosamente se entregó a la investigación. Y fué al final de este período de su vida cuando comenzó a escribir los libros que le han situado entre los más originales intérpretes de la historia de Europa.

Christopher Dawson ha enseñado Filosofía de la

Religión (1933-34) en la Universidad de Liverpool, e Historia de la Cultura (1935) en el University College de Exeter. Sus conferencias de 1947-48 en la Universidad de Edimburgo las publicó en dos volúmenes titulados Religion and Culture *y* Religion and the Rise of Western Culture. *Otras obras de Christopher Dawson son:* The Age of the Gods, Progress and Religion, The Spirit of the Oxford Movement, Medieval Religion, Christianity and the New Age, Religion and the Modern State, The Judgment of the Nations, Religion and Culture *y* The Making of Europe. *Este último es el libro que ha dado fama universal a los estudios histórico-culturales de Christopher Dawson.*

Desde que The Making of Europe *vino a considerarse como una obra capital de la moderna investigación histórica, el nombre de Christopher Dawson ha quedado relacionado estrechamente con el estudio de la Edad Media, y no es un azar que esto sea así.*

Christopher Dawson es súbdito del país en que la Edad Media puede ser denominada Dark Ages *(Tiempos oscuros). El sentido peyorativo de este término forzosamente habría de actuar como estimulante en un historiador católico. Uno de los principales intentos de Christopher Dawson ha consistido en tratar de arrumbar lo que este término implica, desde el punto de vista de la historia de la cultura, y señalar que la Edad Media es, ciertamente, una gran época: la época de la «cultura cristiana». Pues aun la palabra* medieval *resulta poco satisfactoria para Christopher Dawson. Como él nos dice en el primero de estos ensayos que publicamos, fué empleada por los estudiosos del período postrenacentista para cubrir el vacío existente entre la antigüedad y los tiempos modernos. «Lo que a mí me interesa—afirma rotundamente Christopher Dawson—no es un período medio entre dos civilizaciones, sino el estudio de la cultura cristiana, ya que en ella tuvo su origen esa unidad sociológica real que llamamos Europa.» Aunque el concepto de cultura cristiana no se reduce a la Edad Media, Christopher Dawson ha elegido este gran período porque en él el curso de la cultura cristiana se le ofrece como una unidad histórica inteligible. A estudiar diversos aspectos de esta unidad histórica inteligible dedica Christopher Dawson los doce ensayos de este volumen; pues «si, como yo pienso—nos dice—, la religión es la clave de la Historia, y si es imposible entender una cultura a menos que se entienda su substrato religioso, la Edad Media no es una especie de antesala entre dos mundos diferentes, sino una época que hizo un mundo nuevo del cual procedemos y al que, en cierto sentido, pertenecemos todavía».*

ENSAYOS ACERCA DE LA EDAD MEDIA

NOTA DEL AUTOR

EL *presente volumen se basa en mi libro* Religión medieval, *aparecido en 1934 y agotado hace ocho años. Contiene los seis ensayos incluídos en la citada obra, a más de cuatro inéditos: los números I, II, VII y X. Además de éstos, he incluído también otro sobre la decadencia del mundo romano, que primeramente fué publicado en* Un monumento a San Agustín, *y uno sobre la Iglesia y el Estado en la Edad Media, lo que ha sido posible gracias a la amable autorización de Burns and Oates, editores de un volumen de conferencias sobre el tema, pronunciadas en Cambridge en 1935, publicado al año siguiente.*

También deseo agradecer a Messrs. Chapman and Hall su amabilidad al permitirme las citas de la última traducción de Charles Scott-Moncrieff de La canción de Roldán (1919).

Finalmente, debo consignar mi deuda a Mr. Frank Sheed por la ayuda que me prestó en la discusión de estos ensayos con sus valiosas críticas y sugerencias.

C. D.

I

EL ESTUDIO DE LA CULTURA CRISTIANA

Los ensayos que siguen abarcan—en espacio y tiempo—un campo tan amplio, que la comprensión de su relación mutua puede resultar difícil para el lector. Verdad es que todos se ocupan de algún aspecto de la cultura *medieval*, pero esta palabra es en sí poco satisfactoria y de una dudosa significación. La utilizaron por primera vez los estudiosos del período postrenancentista, para cubrir el vacío existente entre dos períodos de logros positivos considerados como los únicos merecedores de la atención del hombre culto: la civilización clásica de Grecia y Roma y la civilización de la Europa moderna. Pero esta concepción es precisamente la con-

traria a la que en este libro se basa. Lo que a mí me interesa no es período alguno interino entre dos civilizaciones, sino el estudio de la *cultura cristiana,* no sólo digna, por sí misma, de que se emprenda aquél, sino por constituir el origen de esa unidad sociológica real que llamamos Europa.

Si, como yo pienso, la religión es la clave de la Historia, y si es imposible entender una cultura, a menos que se entienda su substrato religioso, la Edad Media no es una especie de antesala entre dos mundos diferentes, sino una época que hizo un mundo nuevo, aquel del cual procedemos y al que, en cierto sentido, pertenecemos todavía.

Pero el concepto de cultura cristiana es mucho más amplio que el de la Edad Media, no sólo ideal y potencialmente, sino también real e históricamente. Bien es verdad que han existido muchas culturas cristianas y que aún pueden producirse muchas más. No obstante, el curso principal de la cultura cristiana es uno solo y debe estudiarse como una unidad histórica inteligible.

Claro está que el presente volumen no intenta ocuparse del tema en toda su extensión. Se limita a aspectos particulares del proceso formativo de la cultura cristiana. Aun así, este proceso formativo comprende tres distintas fases en su evolución y tres situaciones culturales diferentes.

En primer lugar, existe la situación de una nueva religión en una cultura antigua. Esta fué la situación del Cristianismo en el Imperio romano, a la que me refiero en el ensayo sobre *La época de San Agustín.* Este proceso de conflicto y conversión produjo la primera fase de la cultura cristiana: la sociedad del Imperio cristiano y la época de los Padres de la Iglesia.

Esta forma de cultura cristiana se conservó sin modificación apreciable en el mundo bizantino, al par que suministró al Occidente una especie de ideal permanente, hacia el que debían mirar las generaciones posteriores.

En segundo término, existe la situación en la que la Iglesia se introdujo en el mundo bárbaro, no solamente como difusora de la fe cristiana, sino también como portadora de una cultura más avanzada. Este doble impacto de la cultura cristiana sobre el mundo bárbaro—que poseía una propia tradición cultural e instituciones sociales propias—produjo un estado de tensión y conflicto entre dos tradiciones sociales y dos ideales de vida, que ha ejercido una profunda influencia en el desarrollo de la cultura occidental. Y dicho estado, en verdad, nunca ha recibido una solución definitiva, pues con el advenimiento del nacionalismo moderno contemplamos un consciente intento de deshacer la síntesis medieval y de reafirmar las tradiciones nacionales precristianas en una forma idealizada.

En tercer lugar, tenemos la situación en la que el Cristianismo inspira un nuevo movimiento de creatividad cultural, en donde encuentra expresión consciente en forma cristiana la nueva vida de los nuevos pueblos. Esta es la síntesis medieval, logro característico de la Edad Media, en el sentido más estricto de la expresión. Sería, no obstante, más correcto el describirla como la época del renacimiento occidental, porque constituye esencialmente el nacimiento de una nueva cultura universal. A este movimiento se refieren la mayor parte de estos ensayos, ya que es decisivo en la historia de la cultura occidental, y porque su estudio puede ser emprendido de primera mano

en las nuevas literaturas vernáculas que constituyen su expresión viva.

Finalmente, he dedicado un ensayo a las grandes culturas rivales del Islam occidental, cuya influencia e importancia han sido hasta ahora reconocidas de manera tan insuficiente por los historiadores occidentales de la cultura medieval. Se ha dicho, a veces, que el acentuar el carácter cristiano de la cultura occidental nos torna ciegos al valor de otras civilizaciones. Yo creo que el caso es precisamente el contrario. Cuanto mejor comprendamos el Cristianismo, mejor entenderemos el Islam; y cuanto más menospreciemos el elemento religioso en nuestra propia cultura, menos entenderemos las culturas del mundo extraeuropeo.

En los tiempos actuales es difícil en extremo el darse cabal cuenta de esta afinidad entre las culturas mundiales, porque estamos acostumbrados a pensar en ellas en términos raciales y geográficos primordialmente. Consideramos la civilización occidental como la del hombre blanco, en frente a la de los asiáticos y demás hombres de color. Hasta cierto punto esto fué siempre así; y es fácil encontrar huellas de antipatía racial en los relatos occidentales de los hunos o de los mogoles; así como en los de los musulmanes respecto a los francos. No obstante, el principio esencial de las grandes culturas mundiales de los tiempos pasados (con la parcial excepción de India y China) iba a hallarse, no en la comunidad de raza, sino en el vínculo de una fe religiosa común, o, como la llaman los musulmanes y los cristianos medievales, una *ley* común. Lo mismo en el Norte que en el Sur, en el Báltico que en el Mediterráneo occidental, las fronteras de la Cristiandad no se ajustaron a las fronteras raciales y geográficas, y así los paganos lituanos

y los musulmanes españoles pertenecían a mundos cultural y espiritualmente diferentes. Por otra parte, los cristianos de Asia, no obstante lo diferentes que puedan ser en idioma y cultura, fueron, en cierto modo, considerados como conciudadanos dentro de la gran familia cristiana.

Este sentimiento perduró por más tiempo en el Oriente que en el Occidente. Los poetas armenios componían aún elegías a la destrucción del reino cristiano de Jerusalén (1) cuando los mismos descendientes de los cruzados se ocupaban en destruir el Cristianismo en beneficio del poder político; y en los confines del mundo cristiano, el pequeño reino de Kartalia sostenía todavía una cruzada solitaria contra fuerzas de una aplastante superioridad, y mantenía la tradición de la caballerosidad cristiana hasta la época de Voltaire (2). La existencia de esta cultura, común en tan larga medida en el Oriente y el Occidente, y de la gran sociedad cristiana, su portadora, es uno de los hechos principales de la historia mundial, que ningún historiador puede ignorar sin falsificar por entero su entendimiento de los tiempos pretéritos. Que en tan gran medida se haya desconocido u olvidado esto en los tiempos modernos, es una de las imperfecciones más grandes de nuestro actual sistema de educación. Sin duda, existen muchas razones que lo explican, aunque ninguna lo justifique.

Ciertamente, una sociedad secularizada se opondría al estudio de la cultura cristiana, porque su propia

(1) Cfr. la elegía sobre la conquista de Jerusalén en 1187, compuesta por Nerses Mokatzi en 1622.

(2) La gran reina mártir Santa Kethevan padeció martirio en Shiraz en 1624, y el autor del último poema heroico o *chanson de geste*—el *Guriamani*—sobrevivió hasta el comienzo del siglo XIX.

concepción de la vida y sus creencias e ideales son totalmente diferentes. De la forma más clara vese esto en el caso de la sociedad comunista, declaradamente antirreligiosa, y que considera la historia de la cultura cristiana como una mera ilusión que ha llevado a la humanidad durante mil setecientos años a un callejón sin salida. Y una actitud semejante se encuentra en una forma menos extrema en la teoría educacional de los idealistas demócratas como el profesor Dewey, quien cree que la educación es esencialmente un elemento tendente a crear una mentalidad democrática común, y que todo estudio debe orientarse a la difusión de la experiencia de la sociedad democrática contemporánea, así como a la creación de nuevos valores democráticos.

Pero, aun antes de que nuestra sociedad hubiera experimentado el proceso extremo de secularización de los últimos tiempos, el estudio de la cultura cristiana no recibió nunca la atención que merece. A la vez fué ignorada y tenida por axiomática; ignorada por los humanistas, que concentraron su atención en el estudio de la antigüedad clásica, y admitida ciegamente por los teólogos, que dedicaron todas sus energías a los estudios estrictamente eclesiásticos, prestando muy poca atención a los aspectos no teológicos de la cultura cristiana. Quizá los humanistas hayan sido buenos cristianos; quizá los teólogos hayan sido buenos humanistas, pero ambos dejaron sin atención y sin cultivo amplios aspectos de la cultura cristiana.

Los dirigentes del renacimiento católico de comienzos del siglo XIX—como Gorres, Ozanam y Montalembert—intentaron seriamente remediar esta negligencia y promover el estudio y el interés por la cultura cristiana, pero sus esfuerzos fueron demasiado esporádicos y no lo suficientemente críticos para alcanzar éxito. En verdad, la época contempló un gran renacimiento de los estudios medievales; pero de ello no se benefició en definitiva la cultura cristiana, sino el culto moderno del nacionalismo, que había tenido una tan considerable influencia en toda la evolución de la educación moderna y de los estudios históricos.

Hoy se admite, generalmente, que esta influencia no ha sido por completo saludable. En sus formas extremas, como en la ideología impuesta a la escuela y a la Universidad por el nacionalsocialismo, han sido una de las fuerzas más destructivas que han amenazado la existencia de la cultura occidental. Pero, aun en las formas más moderadas de la historia nacionalista, como las que por lo común prevalecieron en Europa y América en la segunda mitad del siglo XIX, fueron también desfavorables para la causa de la civilización, en tanto que contribuyeron a ensanchar el golfo que separa a una nación de otra, y a menospreciar o ignorar por completo los elementos comunes de toda la cultura occidental.

No obstante, carecería de objeto el pretender buscar un remedio en la ideología opuesta, en el Comunismo, con sus ideales cosmopolitas de revolución mundial y de solidaridad internacional de los trabajadores. Puesto que también origina la subordinación de la cultura a la política y la misma imposición obligatoria de una ideología exclusiva de partido sobre la sociedad, que caracterizan a las formas rivales del totalitarismo. Sean cualesquiera los defectos de la vieja cultura humanista, mostró una más amplia comprensión, fué más rica en valores y más civilizada en su actitud social que los nuevos credos políticos. Es, sin embargo, difícil ver cómo puede sobrevivir en el

riguroso ambiente de un mundo sujeto a las presiones de la guerra total y de la propaganda en masa. Esencialmente, fué la cultura de una clase privilegiada y de una sociedad en posesión no sólo de ocio, sino de una especie de seguridad moral que no dependía de la libertad política ni de las riquezas materiales, sino de unas normas de honor personal y de conducta civilizada universalmente aceptadas.

Desde este punto de vista, el mundo de la cultura cristiana está más cercano a nosotros que el del humanismo. El primero estuvo siempre en lucha con el problema de la barbarie. Tuvo que enfrentarse con la amenaza externa de culturas extrañas y hostiles, y, al propio tiempo, se hallaba en conflicto con los elementos bárbaros comprendidos en su propio ambiente social, que tenía que dirigir y transformar. Y en esta labor no podía confiar en la existencia de normas comunes de civilización ni en comunes valores morales. Tuvo que crear su propio código moral antes de que le fuera dable alcanzar una forma ordenada de existencia civilizada.

El estudio de tal cultura, con sus logros, sus problemas y sus fracasos, implica un nivel mucho más profundo de experiencia humana que las ideologías políticas, centradas en sí mismas, y que se creen autosuficientes, del humanismo de la ilustración, tan seguro de sí mismo. San Agustín es mejor guía para nuestra época que Gibbon o Marx, pero se halla tan alejado de nosotros y se expresa en un lenguaje tan extraño, que no podemos aprender lo que tiene que enseñarnos, a menos que conozcamos algo de la tradición de la cultura cristiana en su conjunto. Y esto no es fácil, a causa de que, como ya he dicho, nunca se ha dado al estudio de la cultura cristiana un

lugar reconocido en la Universidad o en el plan de estudios de la educación occidental.

Pero no podemos permitirnos el abandonarlo por más tiempo. Aunque los cristianos constituyan hoy una minoría, son una considerable minoría, y aun son lo bastante fuertes para establecer un programa de estudios cristianos, si así lo desean. Lo que se necesita, en mi opinión, es un curso comprensivo de estudios que se ocupe de la cultura cristiana de la misma manera, íntegra y objetiva, con que los educadores humanistas se ocuparon de la cultura clásica. Porque el humanista no fué simplemente un gramático y un filólogo, sino que estudió la antigua civilización, de Homero a Marco Aurelio, en su totalidad y en todas sus manifestaciones: su idioma, su literatura, su historia, sus instituciones, su religión y su filosofía, su arquitectura y su arte. Desde el punto de vista del científico especialista, el campo de estudio resultaba demasiado amplio; pero como forma de educación no era en manera alguna ineficaz e impracticable, habiendo sobrevivido hasta nuestros días, por ejemplo, en la escuela de *Litterae Humaniores* de Oxford. Y fué, sobre todo, su carácter no especializado—la manera como utilizó los estudios paralelos de literatura, filosofía e historia para su ayuda y aclaración mutuas—lo que constituyó la razón de su éxito educativo.

Pero, ciertamente, el campo de la cultura cristiana es aún más extenso que el de la cultura clásica, ya que se refiere a una evolución más larga en el tiempo y a un mayor número de idiomas vernáculos. Ello está compensado, sin embargo, en gran medida por el hecho de que cada pueblo europeo posee su peculiar manera de considerar la cultura común cristiana

a través de su literatura y de su historia. Me he ocupado de un ejemplo de esta forma de enfocar la cuestión en mi ensayo sobre *Piers Plowman*, y todas las literaturas europeas proporcionan similares oportunidades.

Aparte de este problema de los idiomas vernáculos, no es más difícil un estudio comprensivo de la cultura cristiana que el de la antigüedad clásica, ofreciendo las mismas ventajas educacionales. E. R. Curtius ha demostrado en su libro *La literatura europea y la Edad Media latina* cómo nuestra ignorancia del idioma y de la literatura comunes a la Cristiandad occidental ha perjudicado la interpretación de las fuentes de nuestras propias tradiciones literarias, y lo mismo podría decirse con referencia a otros campos del saber. Es difícil separar el estudio de las instituciones políticas medievales del de las ideas políticas de la misma época; y no podremos comprender estas últimas sin conocer la filosofía medieval, que forma parte de la tradición central de la cultura cristiana. Es imposible considerar autónomas y autoexplicativas las diferentes tradiciones y culturas nacionales, ya que todas ellas tienen sus raíces y están basadas en la tradición común de la Cristiandad, tradición que tiene su propia historia y sus propias leyes de evolución. Así, más allá de las divergencias y características de las evoluciones nacionales, tenemos las tres grandes fases de la cultura cristiana, que están en relación orgánica mutua.

Primero, el desarrollo de la cultura cristiana en el mundo grecorromano, que había sido fertilizado por los restos acumulados de tantas culturas más antiguas; segundo, su trasplante al suelo virgen del Occidente, y, finalmente, su nuevo florecimiento en las culturas vernáculas del mundo europeo.

Cada una de estas fases tiene su propia historia social e institucional, su propia forma de educación, su propio sistema de enseñanza, su literatura y arte propios. Pero la tradición, como un todo, no se interrumpe, y el pensamiento de San Agustín ejerce, aun en el siglo XVII, una influencia considerable sobre la vida y el pensamiento de los nuevos pueblos. Tampoco está limitada esta continuidad a la gran cultura. Hasta la época de la Revolución francesa—y, a veces, hasta más tarde aún—la Iglesia constituyó el centro de la vida del pueblo llano; y aún hoy vemos, en el caso de supervivencias como la representación de la Pasión de Oberammergau, cómo el campesino, no menos que el hombre educado—y aun más quizá—, conservó durante épocas enteras un contacto vital con las tradiciones espirituales y artísticas de la cultura cristiana.

Pero ¿cuál es la situación hoy, en cuanto—todavía existen—tales supervivencias pueden sólo considerarse como arcaísmos pintorescos? Está claro que la cultura contemporánea no puede ser considerada ya como cristiana, porque es probablemente la forma más secularizada de cultura que haya existido nunca. No obstante, la religión cristiana sobrevive aún y parece poco probable que desaparezca. De hecho está distribuída más ampliamente aún que nunca en tiempos pasados. No está limitada a los pueblos más atrasados ni a las secciones menos educadas de la sociedad, como ha sucedido con las religiones y culturas religiosas del pasado cuando comenzaron a decaer. En verdad, los cristianos desempeñan hoy parte más activa que hace doscientos años en las más altas activi-

dades culturales de la sociedad: en la ciencia, en la literatura y en el arte.

Esta situación anómala ofrece, por igual, ventajas e inconvenientes para el estudio de la cultura cristiana. Por un lado, envuelve todo el tema en una atmósfera de controversia, por ser el laico extremadamente sensible a la intrusión de la religión y de las ideas religiosas en el campo educativo, que considera neutral. Pero, por otra parte, cuanto más secularizada es una sociedad, más necesario se hace este estudio, sin el cual literatura y pensamiento de los tiempos pasados se harán cada vez más ininteligibles para las mentes modernas.

Y para el cristiano moderno las ventajas de este estudio son patentes, porque es el estudio de su propia tradición espiritual. Si no lo hace sufrirá de un sentimiento de inferioridad cultural y de un como apartamiento del mundo moderno; y en tiempos pasados ha originado mil aberraciones sectarias, desde Tertuliano a Jansenio, y desde los puritanos a los modernos grupos de pietistas que Edmund Gosse describió en su propia juventud; y el peligro no es menor hoy aunque adopte formas nuevas menos introspectivas. Sin embargo, nada puede ser menos opuesto a la naturaleza del Cristianismo. Porque el espíritu cristiano es esencialmente dinámico y difusivo, y penetra e influencia todas las formas y las actividades todas de la vida humana.

En ninguna parte vemos más claro este carácter que en la evolución de la cultura de la Cristiandad occidental. Porque el Cristianismo medieval, a pesar de su ausencia de mundanalidad, su sobrenaturalismo y su ascetismo moral, nunca perdió de vista su misión mundial y su responsabilidad cultural, hasta

el punto de que nunca ha habido una época en la cual se haya manifestado tan universalmente y en tan diversos campos el poder transformador de la religión. La comunidad de fe se expresó en la comunidad de pensamiento y en la comunidad de vida, y encontró medios de expresión artística y literaria que vinieron a convertirse en posesión común de todos los pueblos occidentales.

Este florecimiento simultáneo de la cultura cristiana en el pensamiento, en el arte y en la vida social, hace del siglo XIII una época clásica en el sentido estricto de la expresión; una de aquellas épocas que, en palabras de Voltaire, vindican la grandeza del espíritu humano y compensan al historiador de la árida perspectiva de mil años de estupidez y barbarismo. Aunque no sea más que por esta razón merece ser estudiado, de igual forma que los humanistas han estudiado la época de Pericles o la de Augusto. Figuras como San Francisco o Santo Tomás no aparecen solamente como tipos clásicos de una cultura que ha desaparecido hace siglos, sino como poderes creativos, cuya influencia persiste en la sociedad espiritual que originó la cultura cristiana del pasado y producirá la nueva cultura cristiana del futuro.

El viejo orden de la Cristiandad occidental ha muerto, pero la tradición de la cultura cristiana es inseparable de la vida y de la fe cristianas. Nuestro interés por la cultura cristiana no puede, pues, ser exclusivamente histórico o literario. Es muy importante para el problema de la cultura cristiana actual, no obstante los inmensos cambios que han transformado el mundo moderno. La Cristiandad medieval es el ejemplo histórico más notable de la aplicación de la fe a la vida: la incorporación de la religión a las

instituciones sociales y a las formas externas, y, en consecuencia, merecen ser estudiados lo mismo sus éxitos que sus fracasos. Sin duda, para el laico la importancia del elemento religioso en la cultura medieval contribuirá solamente a hacerla más ininteligible, por constituir un ejemplo de una ideología incomprensible expresada por medio de un ambiente social que no le es familiar. Pero el cristiano que posee la clave ideológica apreciará el éxito medieval en proporción directa al reconocimiento de las limitaciones sociales de la época. Si la sociedad semibárbara de la Europa feudal pudo haber dado origen a una unidad cultural tan notable bajo la influencia de las ideas cristianas, ¿qué no podría lograr el mundo moderno con sus amplios recursos culturales y materiales, que hoy se derrochan o desnaturalizan en instrumentos de destrucción social?

II

EL ORIENTE CRISTIANO Y EL FONDO ORIENTAL DE LA CULTURA CRISTIANA

La tradición de una gran cultura fundada por los antiguos griegos y transmitida a la Europa moderna por el Imperio romano y la Iglesia cristiana no fué nunca exclusivamente occidental. Tuvo su origen en el Mediterráneo, en donde los pueblos guerreros de Europa tuvieron su primer íntimo contacto con la civilización más avanzada del antiguo Oriente; y de la unión de estos elementos dispares, representados por la tribu guerrera y la ciudad sagrada, nació una nueva cultura, que resultó ser más fuerte y más adaptable que ninguno de sus dos elementos constituyentes. En la época de Alejandro se extendió hacia el Oriente, a

través de Asia, hasta el Indo y el Oxus; en tiempos de César se extendió hacia el Norte, a través de Europa, hasta Inglaterra y el Rin, viniendo casi a coincidir en el siglo I de nuestra era con el mundo entonces conocido.

Pero esta expansión mundial de la cultura helénica fué demasiado rápida y superficial para perdurar. En el Este, la influencia de la población oriental subyugada minó y transformó gradualmente la cultura helénica; y en el Oeste, los inconquistados bárbaros del Norte destruyeron el orden romano e invadieron las provincias occidentales. Finalmente, en los siglos VIII y IX, la esfera de la cultura occidental—la sociedad que conservaba las tradiciones griega y romana—se había convertido en una isla, completamente rodeada por la creciente marea de las conquistas islámicas y de las invasiones bárbaras.

Durante toda la fase regresiva, que duró aproximadamente ocho siglos—del año 200 al año 1000—, la dirección de la civilización mundial pasó al Oriente, y las influencias vitales que actuaron sobre la cultura occidental fueron predominantemente de origen oriental. No es posible, por ello, explicar el desarrollo de la cultura medieval en términos exclusivamente europeos, ya que tenemos que mirar hacia fuera de Europa para hallar la fuente de muchas de sus ideas e instituciones características.

En especial es esto verdad en el caso del Imperio bizantino, que durante todo este período fué, con mucho, el más grande de los poderes europeos y el representante principal superviviente de la gran cultura en Occidente. Pero si se hace difícil exagerar la importancia de las influencias bizantinas sobre la cultura medieval, no lo es menos el encarecer la importancia de la influencia oriental sobre la misma cultura bizantina. Es esto tan patente, que ha impedido a muchos historiadores toda otra observación, habiendo descrito a Bizancio como un imperio en absoluto oriental que había adoptado el nombre griego y el idioma romano mientras se mantenía alejado por completo de la tradición viva de la cultura occidental. No obstante, en los tiempos actuales existe entre los que se ocupan de estos temas una tendencia a impugnar este punto de vista y a acentuar el carácter no oriental de la cultura bizantina. Así, Norman Baynes ha afirmado recientemente que no existen motivos para suponer que el Imperio bizantino sufrió un progresivo proceso de orientalización y que, en verdad, «los elementos que, juntamente, dieron forma a la compleja civilización de aquél fueron la tradición romana en ley y gobierno, la tradición griega en idioma, literatura y filosofía, y una tradición cristiana que había sido ya reformada con arreglo a un modelo griego» (1).

No creo que ninguno de estos puntos de vista pueda ser aceptado íntegramente. El hecho cierto es que el Imperio bizantino y su cultura presentan un doble aspecto. Desde un punto de vista, representan la última fase del gran movimiento de conquista y de colonización que había llevado la cultura griega hasta el corazón de Asia y fundado ciudades griegas en las orillas del Indo y tan lejos como Balkh y Kokan. La marea de esta gran expansión había comenzado a retirarse ya mucho antes de la fundación del Imperio bizantino; y toda la historia de éste puede consi-

(1) En su Introducción a *Bizantium: An Introduction to the East Roman Tradition*, dirigida por H. N. Baynes y H. S. B. Moss, pág. xx.

derarse como una operación de retaguardia, tenaz y duradera, de la cultura griega contra las fuerzas del Oriente, que avanzaban. No obstante, podemos considerar al Imperio bizantino, desde otro punto de vista, como el resultado de un proceso de orientalización que había transformado profundamente el carácter del Imperio romano y de la cultura griega. Las antiguas tradiciones de la ciudad-Estado clásica, con sus ideales de ciudadanía, libertad y autonomía, habían cedido el paso a una monarquía sagrada de tipo oriental, y la vida del pueblo se centró en la Iglesia y en la liturgia. La fe ortodoxa se había convertido en el aglutinante de la unión social, y la vida monástica—antítesis de la vida política de la ciudad griega—, en el órgano típico de la cultura bizantina.

De ello se deduce claramente que nuestra actitud ante estas dos alternativas tiene que depender, en gran medida, del punto de vista que adoptemos sobre la naturaleza misma del Cristianismo. Porque ninguna sociedad en la Historia se ha identificado más estrechamente que el Imperio bizantino con la religión cristiana, y por un período dilatado de tiempo (por ejemplo en el siglo VI), el Estado bizantino vino a coincidir con la Cristiandad, al par que los poderes orientales que amenazaron la existencia del Imperio, durante toda su historia, como la Persia de los Sasánidas, el califato islámico y los sultanatos turcos, fueron también los enemigos de la fe cristiana.

Puede, por otra parte, sostenerse que el Cristianismo fué una religión oriental, y que la revolución religiosa que transformó el mundo antiguo constituyó la causa principal de la orientalización de la cultura bizantina. Pero este problema es extremadamente complejo y su solución no se presenta fácil.

En primer lugar, la base judía del Cristianismo le confiere un carácter aparte al de los otros movimientos religiosos en el ámbito del Imperio romano, oriental u occidental. Ningún pueblo fué más exclusivo en su nacionalismo o más decididamente hostil a la influencia de la cultura helénica. Pero, al propio tiempo, se mantuvo también celosamente apartado del mundo oriental que le rodeaba, del cual lo diferenciaba el monoteísmo intransigente de su tradición profética. El Cristianismo derivó de este fondo judío suyo una literatura religiosa y una historia sagrada totalmente diferente, en espíritu y forma, a la tradición clásica y que proporcionó a la Iglesia primitiva un sentimiento de solidaridad social y de continuidad histórica que le singularizó dentro del mundo pagano que le rodeaba.

Por otra parte, la asociación directa del Cristianismo con el Judaísmo y su fondo palestiniano habían cesado ya en el período apostólico. Tan pronto como el Cristianismo comenzó su expansión, ésta se dirigió al Norte y al Occidente, a los centros de la cultura helénica. El Cristianismo, como una nueva religión mundial, no nació en Judea, sino en las grandes ciudades del mundo mediterráneo—Antioquía y Efeso, Tesalónica y Tebas, Roma y Alejandría. Dondequiera que el Helenismo predominara, allí echaba raíces y florecía el Cristianismo, y en ninguna parte se hizo más fuerte o se estableció con anterioridad que en las tierras originarias de la cultura griega, en Jonia y en las costas del mar Egeo.

Pero en las últimas etapas de su evolución, cuando el Cristianismo, desde las ciudades mediterráneas, inició su expansión tierra adentro, su progreso fué mucho más rápido en Oriente que en Occidente. La pobla-

ción no helenizada o semihelenizada de las provincias orientales adoptó de buen grado la fe, mientras que en el Occidente, el Cristianismo fué durante siglos una religión de los habitantes de las ciudades. Ponto, en el norte de Asia Menor, era ya casi una comarca cristiana a principios del siglo II, y no mucho después, el pequeño reino arameo de Edessa, en el norte de Mesopotamia, se constituyó en el primer estado cristiano.

Finalmente, en el siglo III de nuestra era, tuvo lugar un gran cambio en la vida social del Imperio. El renacimiento del poder persa bajo la dinastía de los Sasánidas y la crisis económica y militar del Imperio romano alteraron, en favor del Oriente, el equilibrio de poder, dando lugar a la decadencia de la ciudad griega y de su cultura cívica.

Sir William Ramsay ha demostrado detalladamente cómo el cambio modificó el carácter de la sociedad anatola (1). Al propio tiempo que decaían las ciudades griegas y la clase privilegiada de los ciudadanos, la condición de los campesinos mejoraba, debido a la reorganización de los cultivadores de las grandes posesiones imperiales sobre una base no urbana. No obstante, esto no significó la orientalización completa de la cultura anatola, ya que el proceso de helenización se continuó bajo una forma nueva. Como Sir William Ramsay escribió: «El Oriente absorbió al europeo, pero el producto resultante se expresó en el idioma de Europa, aunque su carácter alteróse en otros varios aspectos.»

La nueva sociedad cristiana bizantina encontró su

(1) Por ejemplo, en *The Cities of St. Paul, Luke the Physician* y *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces.*

apoyo más firme en esta región y en esta sociedad. A pesar de su apartamiento de Europa y del Mediterráneo, los cristianos del Ponto y de la Capadocia desempeñaron un papel directivo en la formación de la nueva cultura. Sobre todo los grandes padres de Capadocia, San Basilio, San Gregorio de Nisa y San Gregorio Nacianceno, así como su discípulo Evagro de Ponto, fueron los dirigentes espirituales que completaron la obra comenzada por Orígenes y Eusebio de Cesárea, y que alcanzó aquella síntesis entre intelectualismo griego y espiritualidad oriental que proporcionó a la Iglesia ortodoxa y a la cultura bizantina sus más distintivas características.

Lo mismo espiritual que materialmente, el Asia Menor cristiana constituye una fundación del Imperio bizantino. Aun en la época de la decadencia, Trebisonda sobrevivió a Constantinopla, y el Ponto siguió siendo una comarca cristiana, incluso con posterioridad a la dominación turca de los Balcanes.

No obstante, la identificación del Imperio bizantino con el Cristianismo nunca fué tan completa como pareció al patriotismo bizantino y a la ortodoxia griega, porque entre el Oriente y el Occidente existía una amplia zona de contacto, si cristiana en la fe, oriental en idioma y cultura. Esta zona se extendía hacia el Este mucho más allá de las fronteras del Imperio, al par que en el Oeste cruzaba la frontera bizantina, incluyendo una parte considerable de las provincias orientales. Debemos considerar esto si queremos comprender la naturaleza real del Cristianismo oriental y los canales por los que extendió su influjo la cultura occidental.

Durante los primeros siglos de la Edad Media y los que la precedieron, la frontera entre el Oriente y

el Occidente no fué la frontera entre las Iglesias oriental y occidental en el sentido moderno; corría mucho más al Este y al Sur, en Armenia y Mesopotamia, en Siria y en Egipto. En estas tierras, los pueblos indígenas poseían un sentimiento de nacionalidad más fuerte que los del Asia Menor, y eran herederos de la gran tradición de la civilización antigua. El poder oriental era un poder ajeno intruso, cuya relación con los pueblos conquistados no era distinta a la de las potencias occidentales modernas en el Oriente. Tanto en los tiempos helenísticos como en los bizantinos, el griego, al igual que el moderno europeo, se caracterizaba por una fe ilimitada en la superioridad de su propia cultura. Verdad es que los griegos estuvieron relativamente libres de intolerancia racial. Las gentes de las razas subyugadas fueron admitidas libremente a la ciudadanía y a la igualdad social. Pero solamente en tanto en cuanto renunciaban al sentimiento de su nacionalidad y adoptaban la cultura y el idioma griegos. Contrariamente a los ingleses en la India, los griegos nunca se tomaron el trabajo de aprender el idioma de sus pueblos vasallos. Todo el conocimiento—y no fué poco—que adquirieron de la cultura oriental fué debido a la obra de estudiosos orientales que escribieron en griego, por ejemplo, Manetho, Beroso y Sanchoniaton.

El ejemplo más notable de esta dualidad cultural es el caso de Egipto, donde convivieron los dos pueblos y las dos culturas durante mil años sin mezclarse nunca ni producir una cultura común. Del principio al fin, Alejandría fué la ciudad más importante del mundo helénico y el centro más activo de la literatura y erudición griegas. Pero en sus mismas puertas, y también bajo la superficie de la sociedad dirigente, la vida inmemorial de Egipto—viejo ya cuando nació la Hélade—mantuvo su existencia independiente.

Todos los esfuerzos de los Tolomeos y de sus sucesores, encaminados a helenizar Egipto y a difundir la cultura occidental, no penetraron más que la superficie de la sociedad, dejando a la masa de la población subyugada en su mundo inmutable. La riqueza y cultura de Alejandría constituían una superestructura basada en la explotación servil de las masas, y cuanto más se elevaba, mayor se hacía la presión sobre aquella población sometida.

Este estado de cosas cambió solamente con la aparición del Cristianismo. Conforme éste se difundía, desde Alejandría a la población de la χωρα, y, finalmente, al Egipto meridional y a la Tebaida, baluarte de la tradición egipcia nativa, fué destruída la barrera que separaba a las dos naciones, y Egipto se agrupó una vez más en una unidad espiritual común. Manifestóse este renacimiento en la aparición de una nueva literatura vernácula egipciocristiana, que, originada en la Tebaida y en la región de Akmin, se extendió gradualmente hacia el Norte, hasta el Fayyum, y el Bajo Egipto.

Es verdad que la copta es la más pobre y menos original de las literaturas cristianas orientales, y la que ejerció menor influencia sobre la cultura bizantina. No obstante ello, es imposible exagerar la importancia de la contribución egipcia a la cultura medieval, porque fué en el desierto egipcio, entre los representantes de la población nativa, despreciada y subyugada, en donde está el origen de la nueva institución del monasticismo cristiano y de los nuevos ideales del ascetismo cristiano, que tan gran influencia iban a ejer-

cer en el futuro de ambas culturas, bizantina y occidental.

Aquí encontramos, al fin, algo enteramente oriental en espíritu, sin afinidad alguna con las tradiciones helénica u occidental. El monasticismo primitivo de Escete, de Nitria y de la Tebaida representa un claro rompimiento con el espíritu de la cultura helénica. Fué una partida—*anachoresis*—de la ciudad al desierto, de la vida del ciudadano a la del eremita, del gozo y del adorno de la vida humana en el teatro y en el gimnasio a un estado de abnegación total y de austeridad física que apenas bastaban a subvenir a las necesidades mínimas de la existencia.

Así como los judíos habían escapado de su esclavitud en Egipto dirigiéndose a comarcas deshabitadas para darse una nueva ley en el Sinaí, los monjes dejaron la civilización por el desierto para hallarse a solas con Dios y encontrar una nueva forma de vida más espiritual. El nuevo movimiento se extendió con rapidez extraordinaria por todo el mundo conocido, desde Persia a las islas británicas, y adondequiera que fué llevó consigo los documentos y tradiciones del primitivo monasticismo egipcio—las *Vidas de los Santos Padres*, los *Apothegmata*, o *Dichos de los Mayores*, y la Regla de San Pacomio, que fundó la vida monástica en la Tebaida, alrededor del año 330.

Los agentes de esta difusión fueron hombres de origen y nacionalidad diferentes, que en su mayoría habían venido a Egipto para aprender—de la palabra y ejemplos de los monjes del desierto—la nueva forma de vida. Tal fué, por ejemplo, el mismo San Basilio, que se convirtió en el maestro espiritual del monasticismo de Bizancio; Paladio el Gálata, autor del relato más vivo y popular para el pueblo griego del monasticismo egipcio, y San Juan Casiano, que llevó a cabo análogo servicio para el mundo latino. Los monasterios establecidos por San Juan Casiano y San Honorato en la Riviera francesa se convirtieron en centros secundarios de difusión, desde los cuales la influencia del monasticismo egipcio se extendió por todo el Occidente, aún más allá de los límites del Imperio. En Gales e Irlanda, sobre todo, el monasticismo se identificó por la cultura celtocristiana, y la gran *familiae* del siglo VI, que siguió una regla común y obedeció a un común abad general, como los de Bangor, Clonard e Iona, se parecen notablemente a sus arquetipos egipcios y pacomios.

Sin embargo, fué en Palestina, en Siria y en Mesopotamia en donde se sintió primero y con más fuerza la influencia del monasticismo egipcio, y las *lauras* del desierto siríaco y los monasterios de Tur-Abudin y Monte Izla, en Mesopotamia, se vieron pronto poblados por miles de monjes, algunos de los cuales, como San Simón el Estilita, sobrepasaron en rigor ascético a los monjes egipcios. Aquí, no menos que en Egipto, el movimiento monástico representa la reafirmación de un tipo de espiritualidad puramente oriental, enfrente de la cultura helénica dominante, hasta el punto de que, cuando leemos la *Historia eclesiástica* de Teodoreto, nos hallamos en un mundo más cercano al *saddhu* indio que al del eclesiástico europeo, no obstante el hecho de que el mismo Teodoreto fué un notable helenista.

La división entre las culturas griega y oriental fué, no obstante, mucho menos rápida en Siria que en Egipto. Las fuerzas del helenismo no estaban concentradas en un solo centro, como lo estuviera en Alejandría. Por el contrario, se hallaban distribuídas

en un centenar de ciudades griegas, que eran como islas en un mar oriental. La política de la monarquía seléucida hacia la población subyugada había sido siempre más liberal que la de los Tolomeos en Egipto, y esta diferencia persistió durante las épocas romana y bizantina. En consecuencia, la cultura de Siria fué en gran parte bilingüe, y los sirios de habla griega desempeñaron un importante papel en su difusión. De esta forma, el mundo sirio proveyó el principal conducto por el que la cultura griega se introdujo en el mundo oriental y a través del cual las influencias orientales impregnaron la cultura bizantina. Comprendía, por un lado, los representantes del tipo más avanzado de la cultura grecobizantina, como Teodoreto de Cirro; y, por el otro, centros independientes de cultura aramea, como la escuela de los persas en Edessa y Nisibis, de donde, a su vez, fué difundida la cultura cristiana—en su versión aramea—por todo el imperio persa y al Asia Central, a la India y China.

Resulta relativamente fácil señalar esta evolución oriental, literaria y eclesiástica, debido a la actividad cultural de los estudiosos sirios y a la misional del Patriarcado de Seleucia-Ctesifón. La difusión occidental es mucho más difícil de seguir, ya que los bizantinos estuvieron tan poco dispuestos como sus predecesores clásicos a admitir su deuda literaria con los *bárbaros*, e, incluso, a creer en la misma existencia de una cultura *bárbara*. Pero no puede haber duda respecto a la importancia del monasticismo sirio y del culto a los santos sirios, como San Simón el Estilista o Sergio el Megalomártir, cuya basílica, en Rosapha, a orillas del Eufrates, fué un gran centro de peregrinación para todo el Oriente cristiano. Uno de los primitivos poetas árabes describe a Beni Taglib batallando bajo las banderas de San Sergio y cómo su fama se extendió hacia el Occidente, hasta Constantinopla y Roma. Aquí, como en tantos otros casos, los canales a través de los cuales alcanzaron el Occidente las influencias orientales no fueron literarios, sino religiosos: rutas de peregrinación, famosos santuarios y colonias monásticas orientales, como el gran monasterio de los Akoimetoi, en el Bósforo, de origen puramente sirio. No obstante, las influencias orientales no estuvieron ausentes por completo, aunque alcanzaran a Bizancio sólo indirectamente, a través de la cultura grecosiria de la ciudades. De este modo la poesía litúrgica de la Iglesia bizantina fué transformada por la influencia del estilo rítmico del verso religioso sirio. Sobre todo, ambos pensamientos religiosos, el latino y el bizantino, deben mucho a los escritos de un místico sirio desconocido que utilizó el nombre de Dionisio el Aeropagita y fué aceptado por San Máximo el Confesor y por casi todos los teólogos posteriores como la voz auténtica de la tradición apostólica.

De manera semejante, las homilías atribuídas a Macario el Grande, que alcanzaron una gran difusión y que tuvieron influencia inmensa sobre el misticismo bizantino, fueron realmente obra de un sirio, Simeón de Mesopotamia, que a su vez se hallaba influído por las ideas de la secta Mesaliana. Y, finalmente, en época posterior al renacimiento del misticismo bizantino iniciado por San Simeón el Nuevo Teólogo, a principios del siglo XI, y que alcanzó su completo desarrollo con Gregorio de Sinaí y los Hesicastas del siglo XIV, debe mucho a la influencia de un monje nestoriano, Isaac de Nínive, transformado por sus editores primero en un monofisista y, por último, en un santo ortodoxo.

Es difícil encarecer la importancia de esta tradición espiritual de la historia de la Iglesia ortodoxa. En realidad, cuantos escritores modernos, como Kireyevski y Jomyazov en tiempos pasados, y Berdiaeff y Bulgakov en nuestros días, escriben acerca del carácter esencial del cristianismo ortodoxo y del contraste entre el misticismo bizantino y el racionalismo latino, es indudable que piensan en dicha tradición. No obstante, ésta es sólo bizantina por adopción, y nunca fué por completo representativa de la cultura bizantina. A través de toda su historia, los bizantinos se vanagloriaron de ser los herederos de la cultura griega; y humanistas bizantinos como Miguel Psellos y Juan Italo, en el siglo XI, y Teodoro Metoquita y Nicéforo Grégoras en el XIV, fueron, quizá, más auténticos representantes de la cultura bizantina que los ascetas y que los místicos.

Estos dos elementos coexistieron, durante toda la Edad Media, y algunas veces entraron en agudo conflicto, como en el caso de la condena de Juan Italo en el siglo XI, o de la controversia entre Barlaam y Gregorio Palamas en el XIV. Y así, la cultura bizantina presenta dos aspectos distintos, cada uno de los cuales representa una tradición histórica diferente y dejó un diferente legado. Por una parte, existía la tradición oriental de ascetismo y misticismo, que fué transmitida por el monasticismo bizantino a la Rusia medieval, a la que se debe todo lo que de más profundo y espiritual existe en el Cristianismo ruso. Y, por la otra, la tradición de la cultura humanista que los bizantinos habían heredado de la antigua Grecia, y que transmitieron, en las postrimerías de la Edad Media, a la Europa moderna, no por mediación de Rusia y demás pueblos ortodoxos, sino por conducto de Italia, mediante Manuel Crysolaros y el Cardenal Besarión, que restauraron el lazo clásico entre los mundos griego y latino.

Pero, en la otra dirección, más al este del Imperio bizantino, estaba el mundo de la cultura cristiana aramea, que se extendía desde el monte Tauro, por el norte de Siria, Mesopotamia y Persia, hasta los más alejados confines del continente asiático. Este, y no el mundo bizantino, fué el verdadero centro de la cultura cristiana oriental, aunque nunca creara un estado sirio nacional independiente ni desarrollara una vida política propia, debido a las condiciones desfavorables que originaron su división, así como a su eclipse por las culturas dominantes de Bizancio, Persia y el Islam. La cultura nacional siria pudo hallar expresión sólo en la Iglesia, y, en consecuencia, no es sorprendente que, en su deseo de afirmar su independencia, se haya separado de la Iglesia bizantina, aun a costa del cisma y de la herejía.

Pero aunque el mundo de habla aramea no haya alcanzado nunca independencia política, su actividad misional creó una entera galaxia de iglesias y culturas filiales. Algunas de ellas, como la cultura turco-cristiana del Asia Central—el reino medieval del Preste Juan—se han desvanecido sin dejar huella. Otra, la Iglesia de Malabar, sobrevive aún como una reliquia aislada de un mundo desaparecido. Pero al norte de Mesopotamia, en Armenia y en Georgia, la evolución de la cultura cristiana, que se derivó originalmente de la Iglesia siria oriental, se caracterizó por una poderosísima conciencia de independencia nacional.

En verdad, Armenia nos suministra uno de los primeros ejemplos de la historia de una política consciente encaminada al desarrollo de una cultura na-

cional. Porque, como ha demostrado Pere Peeters (1), los orígenes de la literatura y de la escritura armenia débense directamente al deliberado esfuerzo de los dirigentes del pueblo armenio de salvar su religión y su nacionalidad de la absorción por los persas. Para alcanzar este objetivo enviaron una misión cultural a los centros de la cultura cristiana siria de Samosata y de Edessa bajo la dirección de San Mesrop el maestro, que, con la ayuda de eruditos sirios, inventó la escritura y el alfabeto armenios y echó los cimientos de una literatura nacional cristiana.

Desde entonces—y durante mil quinientos años—la literatura y la escritura armenias han sido los baluartes de su nacionalidad. Durante su época de esplendor—siglos IX y X—el reino de Armenia fué también el baluarte de toda la Cristiandad oriental, enfrente del Islam, y cuando fué destruído por el miope imperialismo bizantino, el espíritu nacional armenio era aún lo bastante fuerte para sobrevivir a la conquista seléucida y volver a crear un segundo estado armenio en Cilicia y Commagene. Aquí estableció contacto con el Occidente latino, por mediación de los estados cruzados, y ningún pueblo oriental demostró ser más tolerante y receptivo a la influencia occidental. Los santos occidentales, como Santo Tomás de Canterbury, fueron conmemorados por la Iglesia armenia medieval, y el rito occidental de la coronación fué traducido al armenio por San Nerses de Lampron para ser utilizado en la coronación de León el Grande en 1157 (2).

(1) Cfr. Paul Peeters, S. J.: *Orient et Byzance: le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* (1950), pág. 25, y «Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien», en *Rev. des Etudes Arméniennes*, vol. IX, págs. 203-37.

(2) Peeters: obra citada, pág. 194.

Al propio tiempo los armenios medievales se entendían bien con el mundo oriental. Haythum I (1226-69) estaba en relaciones amistosas con el Imperio mogol, y visitó en persona la corte del Gran Kan en Karakorum. Intentó organizar un frente común con los mogoles en contra del Islam. Los mogoles mantenían en aquel tiempo estrechas relaciones con los cristianos nestorianos orientales, y tal frente común había de comprender a los estados cruzados del Oriente. que mantenían la misma íntima relación con Armenia. Estos ambiciosos intentos, realizados por León II y Haythum II, sucesores de Haythum I, fracasaron, debido a la falta de ayuda de la Cristiandad occidental y a la decadencia del movimiento cruzado. No obstante, demuestran que en el siglo XIII la Cristiandad oriental era aún factor importante en la política internacional. No existe documento alguno más interesante en la historia de las relaciones del Oriente y del Occidente que el informe de la embajada de los monjes sirios de China, Mar Yaballaha y Rabban Sauma, enviados al Occidente en 1287 por el Arghun Kan, para asegurar esta alianza, y que visitaron Roma, París y Burdeos. En la misma época, los misioneros occidentales visitaban Asia Central y China, y establecían arzobispados en Pekín, en 1308, y en Sultanieh (Persia), en 1318. Si este movimiento de integración mutua de la Cristiandad oriental y de la occidental hubiera prosperado, el curso de la Historia habría sido distinto, al establecer un canal de intercambio a través del viejo mundo, desde París a Cantón.

Desgraciadamente, señaló un fin, no un principio. Aunque unas cuantas mentes previsoras de Occidente, como Rogerio Bacon y Raimundo Lulio, Felipe de Mezières y Marco Sanuto, Gregorio X y Juan XXII.

presintieron la importancia del Oriente cristiano. la Cristiandad occidental en su conjunto estaba demasiado dividida por rivalidades eclesiásticas y políticas para aprovechar estas oportunidades. La conversión de los mogoles al Islamismo privó al reino armenio de su apoyo externo, y el crecimiento de la intolerancia musulmana, que culminó en la desastrosa reacción de Tamerlán, acabó no sólo con la influencia, sino también con la misma existencia del Cristianismo sirio en el Asia Central. El último rey de la Armenia cristiana murió en el exilio en París, en 1393, y tres años después fué completamente destruído en Nicópolis, sobre el Danubio, el último gran ejército que la Europa occidental había enviado en socorro de los cristianos orientales. Ya no existía posibilidad de expansión oriental para el Cristianismo. Incluso, fueron perdidas las comarcas donde Cristianismo y Helenismo habían tenido su origen—Asia Menor y Grecia—; y Constantinopla se convirtió en la capital de un nuevo Imperio no fué cristiano, mayor aún que el Imperio bizantino en tiempos de Justiniano. Durante más de doscientos años continuó creciendo la marea de las conquistas musulmanas, hasta que los estandartes turcos llegaron a las murallas de Viena (en 1529 y, de nuevo, en 1683) y Moscú (en 1570 y 1571), y Hungría, baluarte de la Cristiandad occidental, fué convertida en una provincia turca.

Estos acontecimientos catastróficos señalan el final de la civilización medieval. La islamización del Imperio bizantino y la desaparición del fondo oriental del primitivo mundo cristiano modificó el carácter de la cultura europea, que se vió obligada a volverse hacia Occidente y a mirar al Atlántico. La corriente

oriental de la cultura, que había fertilizado a Europa desde los primeros tiempos de la Historia se había secado, y durante seiscientos años el Occidente fué abandonado a sí propio en la creación de nuevas normas de vida y en la de un nuevo mundo.

III

EL OCCIDENTE CRISTIANO Y LA CAÍDA DEL IMPERIO

San Agustín ha sido considerado con frecuencia como no perteneciente a su época, como el iniciador de un mundo nuevo y como el primer hombre medieval, mientras, por el contrario, otras veces se ha visto en él al heredero de la vieja cultura clásica y a uno de los últimos representantes de la antigüedad. Hay algo de verdad en estos dos puntos de vista; pero ello, no obstante San Agustín, no pertenece al mundo medieval ni al clásico. Esencialmente, es un hombre de su propia época —esa extraña época del Imperio cristiano que ha sido tan menospreciada por los historiadores, pero que señala uno de los momentos vitales de la historia del

mundo. Fué testigo de la caída de Roma, de la desaparición de aquel orden que había dirigido la suerte del mundo durante más de cinco siglos, y de la colocación de los cimientos de un nuevo mundo. Y San Agustín no fué un mero espectador pasivo de la crisis. En mayor medida que ningún emperador, general o señor bárbaro de la guerra, fué un hacedor de historia y un constructor del puente que conduciría del mundo antiguo al nuevo.

Desgraciadamente, aunque no falten los testimonios históricos, la importancia real de este período es raramente apreciada. El estudio de la historia antigua ha sido considerado siempre—desde el Renacimiento aquí—como una parte del estudio de los clásicos, y, en consecuencia, se interrumpe en la época de los Antoninos, mientras que la enseñanza de la historia moderna se restringe igualmente a la idea nacionalista y comienza con la aparición de los actuales pueblos europeos. De esta forma existe un vacío de alrededor de quinientos años—de los siglos III al VII—en los conocimientos del hombre medio educado. Se extiende desde el colapso del viejo imperio, en el siglo III, a la destrucción del Imperio oriental, en el siglo IV, bajo la presión de las invasiones musulmanas. Este es el período del imperio cristiano, el de Constantino y Justiniano, la época de los Padres de la Iglesia y de los grandes Concilios. Tal época merece ser estudiada en su conjunto, no por partes o atendiendo a puntos de vista irreconciliables. Hasta ahora los historiadores seculares se habían limitado a un aspecto de los testimonios, y los eclesiásticos, a otro, sin que ninguno de ellos prestara mucha atención a las conclusiones alcanzadas por los demás. Tenemos que remontarnos a los días de Le Nain de Tillemont para encontrar un

historiador igualmente capaz en ambos campos. Los modernos historiadores de la época mostraron poca simpatía hacia sus logros religiosos. Los más grandes de entre ellos—Gibbon y Bury—eran librepensadores. con un decidido prejuicio contra el Cristianismo; y el resto—desde los días de Finlay, Burckhardt y Gregorovius, hasta Seeck, Stein y Rostovtzeff, en nuestros días—escriben todos desde un punto de vista secular. Esto es especialmente lamentable, no sólo porque una gran parte de los testimonios históricos son de carácter religioso, sino, lo que es más importante, porque la evolución histórica se torna inexplicable por completo si se la contempla desde un punto de vista puramente secular. La despreocupación o el menosprecio de los logros religiosos de la época es tan fatal para cualquier entendimiento real de la misma como lo sería para el de la Europa del siglo XIX el menospreciar completamente el factor económico. Porque la importancia y el interés verdaderos de tal época son esencialmente religiosos. Ella señala el fracaso del mayor de los experimentos de la civilización secular que el mundo haya contemplado jamás y el retorno de la sociedad a sus principios espirituales. Fué a la vez una época de pérdidas materiales y de recuperación espiritual, en la que, entre las ruinas de un orden en bancarrota, los hombres se esforzaron, lenta y dolorosamente, en reconstruir el edificio de la vida sobre sus bases eternas.

Esta revolución vital no debe nada al advenimiento de los nuevos pueblos. Estaba ya consumada cuando el Imperio romano estaba todavía intacto y la Ciudad Eterna no había sido aún profanada. No obstante. fué este cambio—más que el colapso material del Imperio romano—el que marca la separación real entre

la antigua civilización clásica y el mundo bizantino y medieval.

Roma había conseguido su imperio sobre el mundo por su organización política y militar, pero su contribución positiva a la civilización fué relativamente escasa. Más que creadora, fué un agente de su expansión. Su labor fué la del soldado y la del ingeniero que despejan el terreno y construyen los caminos para el progreso de la civilización. La cultura cosmopolita común a todo el Imperio romano fué en sí misma creación del genio helénico. Tuvo su origen en la vida de la ciudad-estado griega y había ya adquirido el carácter de una civilización mundial en los grandes estados del mundo helénico. Alejandro el Grande y sus sucesores se habían asignado la misión de extender esta civilización por todas las tierras que habían conquistado. Por todo el Oriente, desde el Mediterráneo y el mar Negro al Oxus y al Indo, surgieron innumerables ciudades que, en su constitución, en su vida social y en su edificación, respondían al modelo de la ciudad griega. Y cada una de ellas fué un centro de difusión de la cultura occidental. Sin duda, los campesinos continuaron su vida peculiar y sirvieron a sus nuevos amos como habían servido a tantos conquistadores del pasado, pero las clases media y más elevada fueron gradualmente considerándose como una parte de la sociedad privilegiada y se helenizaron completamente, o al menos adquirieron un barniz superficial de cultura y maneras griegas. Poco a poco vino a prevalecer en todo el mundo griego una sola civilización urbana.

A su vez, Roma se hizo cargo de esta herencia de las grandes monarquías helénicas y continuó su obra. Pero lo hizo con un espíritu estrictamente práctico y utilitario. Al principio, en verdad, su actitud fué en-

teramente egoísta y organizó el mundo con el exclusivo objeto de explotarlo. Los capitalistas, los prestamistas, los traficantes de esclavos y los recaudadores de tributos romanos cayeron sobre el Oriente como la langosta, chupando la vida de las comunidades subyugadas. Todo romano, desde el capitalista aristócrata, como Bruto o Lúculo, hasta el menos importante de los agentes de las grandes corporaciones financieras, tuvo su parte en el botín (1). La época republicana culminó en una orgía de explotación económica que destruyó la prosperidad de los pueblos vasallos y llevó a la misma Roma al borde de la ruina.

La crisis fué evitada con la fundación del Imperio. Julio César y Augusto pusieron fin al desgobierno de la oligarquía capitalista y a la tiranía de los aventureros militares, volviendo al ideal helénico de una monarquía ilustrada. Las provincias recobraron su prosperidad, y tanto en el Oriente helénico como en el Occidente latino, se produjo un nuevo brote de civilización urbana. Durante dos siglos el mundo antiguo gozó de un progreso material ininterrumpido.

Por doquier, desde Inglaterra a Arabia y desde Marruecos a Armenia, florecieron riqueza y prosperidad, se fundaron nuevas ciudades y los pueblos más atrasados adoptaron una forma más avanzada de civilización. Y en ningún lugar fué este progreso más notable que en Africa, en donde aun hoy las soberbias ruinas de tantas ciudades romanas impresionan al turista con el testimonio de una civilización desaparecida. Incluso una ciudad relativamente remota y poco

---

(1) Es notable que Bruto, considerado posteriormente como modelo de virtud republicana, disputara con Cicerón porque éste se viera obligado a reducir el interés sobre los préstamos de aquél a las ciudades empobrecidas de la Cilicia del cuarenta y ocho por ciento a un *ruinoso* doce por ciento.

importante como Timgad, en el norte de Africa, posee monumentos y edificios públicos más importantes que los de bastantes ciudades modernas de población y riqueza muy superiores. Disponía de teatros y circos que proveían espectáculos gratuitos para el ocio del pueblo, pórticos y lugares de reunión en donde los ciudadanos podían asistir a los negocios públicos o matar el tiempo, baños y gimnasios, bibliotecas, salas de lectura y templos, que no estaban, como nuestras iglesias, dedicados solamente al culto religioso, sino que constituían centros de ceremonias cívicas y de festivales públicos.

Probablemente, nunca ha existido una época donde las oportunidades para gozar de una existencia tan civilizada fueran tan abundantes. Porque la ciudad antigua no era, como la mayoría de las ciudades modernas, una fábrica o un centro de negocios. Existía para el gozo de sus ciudadanos y era el centro de una activa vida comunal, vivida en público y a expensas públicas.

El ejemplo más notable de esto lo constituye la misma Roma, en donde el principio democrático griego del derecho de cada ciudadano a ser alimentado y divertido a costa del Estado fué llevado a sus últimas consecuencias. Estos derechos constituían el único privilegio subsistente de la democracia romana, que había perdido por completo toda su participación en el gobierno del Imperio; pero, lejos de desaparecer con la pérdida de los derechos políticos, continuaron ampliándose hasta el último período del Imperio. La distribución gratuita de trigo había sido limitada por Augusto a unos doscientos mil ciudadanos, pero aun así comportaba una vasta organización, cuyas huellas podemos contemplar en los grandes graneros públicos

de Ostia y en la adscripción para el uso de la capital de las principales superficies cultivadoras de trigo del Mediterráneo: Egipto y Sicilia. Es más, en el curso del tiempo, se añadieron otros artículos al trigo, distribuyéndose también gratuitamente aceite, vino y tocino. Los regalos en metálico habían sido comunes aun en tiempos republicanos, y durante el reinado de Augusto habían tenido lugar no menos que seis distribuciones, que oscilaron de doscientas cuarenta a cuatrocientas veinte pesetas por cabeza, entre doscientas mil y trescientas mil personas.

No era menos importante lo relacionado con las diversiones públicas. Los juegos en el circo y en el anfiteatro originaban grandes dispendios, extendiéndose por parte considerable del año. Aparte de los festivales especiales, que podían durar hasta cien días consecutivos, los juegos normales ocupaban sesenta y cinco días en tiempos de Augusto, habiéndose incrementado en el siglo XIV a ciento setenta y cinco.

Finalmente, los edificios públicos absorbían considerables cantidades del erario público. En cierta medida, este gasto subvenía a fines prácticos, sobre todo en el caso de los grandes acueductos, que aseguraron a Roma un mejor suministro de agua que el de la mayoría de las capitales modernas. En su mayor parte era, no obstante, improductivo por completo. El coliseo, que durante dieciocho siglos ha sido considerado símbolo del poder material de la Roma imperial, se construyó para servir a las diversiones brutales del populacho. Los palacios y foros imperiales, con sus templos, sus bibliotecas y sus pórticos, suministraban un fondo suntuoso a la vida social de la corte y de la capital. Pero los monumentos más característicos de la época imperial eran las termas, que aumentaron

continuamente de tamaño y en esplendor hasta la época de Diocleciano y de Constantino. No eran simplemente baños públicos, en el sentido actual de la expresión, sino verdaderos palacios para el pueblo, que incluían baños y gimnasios, salas de lectura y bibliotecas, y estaban adornados con las obras maestras del arte griego y del romano. Edificación pública en tal escala sobrepasa con mucho todo lo que se ha visto hasta ahora en el mundo moderno. La Roma imperial se convirtió en una ciudad de oro y mármol, encarnación digna de la *Dea Roma,* a la que rendían culto sus fieles (1). Y el mismo ideal fué perseguido por todas las ciudades del Imperio, de acuerdo con su respectiva importancia. Cada una trataba de sobrepasar a su vecina en el esplendor de sus edificios públicos y en el número de sus juegos y festivales. No sólo los millonarios, como Herodes Atico, sino cualquier ciudadano relativamente acomodado, prodigó su dinero en servicio de su ciudad nativa, ya construyendo baños, teatros o pórticos, ya suministrando espectáculos públicos gratuitos o haciendo donaciones para fines educativos o caritativos.

Todo ello testimonia un alto nivel de cultura material y un admirable desarrollo del espíritu público de parte de la clase ciudadana, pero desde un punto de vista moral es menos satisfactorio. Todo este enorme auge de prosperidad material y de ostentación careció de finalidad espiritual. Su fin último era la satisfacción del egoísmo corporativo. El elemento religioso de la cultura antigua, que había constituído la ins-

(1) Era literalmente una *ciudad dorada,* y los historiadores atribuyen, en parte, la creciente escasez del precioso metal que caracterizó a los últimos tiempos del Imperio a las enormes cantidades de oro que se utilizaron para dorar techos y cúpulas de los templos y edificios públicos de Roma.

piración del patriotismo cívico en los siglos v y vi antes de Cristo, había desaparecido casi por completo. Los templos y los dioses continuaban allí, pero habían perdido su significación espiritual y se habían convertido en poco más que mero ornato de la vida pública y ocasión de ceremonial cívico. Para las gentes educadas la única religión era la filosofía, una filosofía que suministraba altos ideales morales para la *élite*, pero incapaz de influir en la masa del pueblo.

La verdadera religión de la sociedad no era el paganismo filosófico de hombres como Marco Aurelio o Máximo de Madaura, contrapartida éste de San Agustín, sino el culto del éxito y de los placeres materiales. El Cristianismo tenía más que temer de Trimalco que de Juliano; y el verdadero Anticristo no era Apolo, sino Belial, «príncipe de este mundo». Esto se reconoce paladinamente por la mayoría de los escritores cristianos, desde los tiempos de San Pablo hasta el siglo v. El mismo San Agustín, en un capítulo muy conocido de *La Ciudad de Dios*, revela el craso materialismo que se ocultaba bajo la oposición de la sociedad pagana al Cristianismo, demostrando que era tan irreconciliable con las viejas tradiciones romanas como con las enseñanzas cristianas. Sus ideales no consistían ni en la virtud cívica ni en el patriotismo, sino en divertirse y en disponer de mayores y mejores espectáculos. «Les tiene sin cuidado—escribe—la degradación moral del Imperio; todo cuanto pretenden es que sea próspero y les provea de seguridad. Lo que nos precupa—dicen—es que todos podamos incrementar nuestras riquezas para permitirnos seguir en la prodigalidad y seguir subyugando a los más débiles. Que el pobre sirva al rico, para bien de su materialismo, pudiendo así vivir ociosos bajo su protección.

Que el rico utilice a los pobres como dependientes y que así aumente su prestigio... Que las leyes protejan los derechos de propiedad y que no se preocupen de la moral. Que exista abundancia de prostitutas públicas para todo aquel que las necesite, sobre todo para aquellos que no pueden permitirse el lujo de tener queridas. Que existan palacios espléndidos y banquetes suntuosos en donde todos puedan comer, beber y divertirse y jugar durante todo el día y toda la noche, si gustan o son capaces de ello. Que el ruido del baile se escuche en todas partes. Que resuenen los teatros con el placer lúbrico y con toda clase de placeres crueles y viciosos. Que el hombre que no guste de ellos sea tenido como enemigo público; y, si intenta obstaculizarlos, que la muchedumbre le persiga y le dé muerte si es preciso. Y en cuanto a los gobernantes que proporcionan al pueblo tantas diversiones, que sean tratados como dioses y, en consecuencia, se les rinda culto. Que tengan cuidado solamente de que ninguna plaga, guerra u otra calamidad se interponga en este reinado de prosperidad» (1).

Esta catilinaria contra el espíritu de hedonismo y materialismo que dominaba a la sociedad romana se encuentra en todos los escritos de los Padres y es apoyado por muchos escritores no cristianos. Aun si descontamos la exageración del moralista, no puede caber duda de su verdad esencial. Y este espíritu no estaba limitado a las grandes ciudades, como Roma, Antioquía o Cartago. Era también característico de la sociedad provincial, como testimonia San Jerónimo en una célebre frase acerca de sus propios coterrá-

(1) Condensado de *De Civitate Dei*, II, 20; cfr. *Ep.*, CXXXVIII, 3, 14.

neos (1). Es una equivocación suponer que la época imperial fué religiosa porque se caracterizó por tantos nuevos movimientos religiosos. Las religiones secretas y la tendencia hacia el misticismo y el ascetismo son una prueba de la bancarrota religiosa de la sociedad, que impulsó a los que verdaderamente se sentían religiosos a buscar, fuera de las ciudades y de la sociedad, una vida espiritual en un ideal esotérico de salvación individual. Incluso el estoicismo, única doctrina de la época que predicaba un desinteresado ideal de deber social, era, esencialmente, un credo antisocial e individual. La cultura entonces existente se había secularizado casi por completo, y los instintos sociales y religiosos tendían a oponerse mutuamente.

La única excepción a esta tendencia se encuentra en la tradición religiosa judía, que, sola, conservó su independencia frente a la cultura helénica cosmopolita. Los intentos de los reyes Seléucidas de helenizar Judea habían originado el gran levantamiento del período macabeo, ni más ni menos que una cruzada contra el helenismo. Y aunque el Imperio romano consiguió aplastar la resistencia material de la nación, fué incapaz de ahogar su oposición espiritual. Los judíos siguieron constituyendo un pueblo aparte y rehusaron someterse a la cultura dominante y compartir la vida de la ciudad. La Iglesia primitiva heredó esta tradición. Al igual que los judíos, los Cristianos pretendían constituir un pueblo aparte—«una raza escogida, un sacerdocio real, una nación santa»—. Pero esta pretensión ya no llevaba implícita ninguna aspiración política. Durante las épocas de persecución, los cristianos fueron fieles a las enseñanzas de San Pedro y de

(1) «In mea enim patria, rusticitatis vernacula, deus venter est et de die vivatur, sanctior est ille qui ditior est.» (*Ep.*, VII, 5.)

San Pablo y se sometieron al gobierno imperial como a un poder dispuesto por Dios. La noble oración de San Clemente pidiendo por los príncipes y gobernantes no estaría fuera de lugar en las circunstancias modificadas de una sociedad cristiana.

Esta lealtad política al imperio como estado, sin embargo, no hace más que dar mayor relieve a la hostilidad irreconciliable del Cristianismo a la cultura imperial. En gran medida, la Iglesia fué una alternativa y un sustituto de la vida comunal de la ciudad-estado. Atraía a todos aquellos elementos que no lograban encontrar satisfacción en la prosperidad material de la cultura dominante—las clases no privilegiadas, los pobres y los oprimidos, las poblaciones orientales subyugadas y, sobre todo, aquellos que se encontraban insatisfechos con el materialismo y el sensualismo de la sociedad pagana y sentían la necesidad de una religión viva en la que basar su existencia.

Era inevitable, en consecuencia, el conflicto del Cristianismo con la sociedad y el gobierno paganos. Para el hombre ordinario, el cristiano era un ateo antisocial, «enemigo de la raza humana», que tenía en poco todo lo que hacía la vida digna de ser vivida. Para las autoridades era un foco de desafección pasiva, un súbdito desleal que no compartía el servicio público ni rendía pleitesía al emperador. Por su parte, los cristianos consideraban el culto oficial del emperador como un acto supremo de blasfemia—la deificación del poder material y la instalación de una criatura en el lugar del Creador. En tanto el Imperio se limitó a su función secular de custodio de la paz y del orden, la Iglesia estuvo dispuesta a considerarlo representante de Dios; pero tan pronto pretendió una sumisión absoluta y, al par que los cuerpos, intentó dominar

las almas de sus súbditos, la Iglesia lo condenó como el representante del Anticristo. Así, las denuncias del Apocalipsis constituyen parte integrante de la actitud cristiana hacia el Imperio, no menos que la doctrina de San Pablo de la sumisión leal. Para San Juan, el culto oficial al emperador, tal y como estaba organizado en la provincia de Asia, era el culto a una bestia, y la misma Roma, como *Dea Roma* de la religión estatal, era la gran meretriz, entronizada sobre las aguas, embriagada con la sangre de los santos y de los mártires por Jesús. No obstante, es importante señalar que Roma no se describe como un poder militar conquistador, sino como centro de una exuberante cultura cosmopolita, como el gran mercado en donde se reúnen los comerciantes todos de la tierra. Lo que se denuncia en el Apocalipsis es el triunfante materialismo de Roma, no su opresión política y militar.

Nada puede dar una impresión más viva del fracaso de la civilización material en satisfacer las necesidades del alma humana que la visión de San Juan de la acusación del gran mundo pagano ante la justicia eterna por las almas de sus inocentes víctimas. La antigua civilización se había colocado enfrente del espíritu religioso y se había enajenado las mentes más profanas de la época. Por consiguiente, su final estaba decidido. En uno de los sermones de San Gregorio existe un notable pasaje, en el cual—desde el desorden y la miseria de la época en que vivía—considera la prosperidad material del mundo en el cual habían sufrido los mártires. En sus propios días el mundo parecía moribundo. «Por doquier la muerte, el duelo, la desolación.» En la época de Trajano, por el contrario, «la vida era larga; la salud, considerable; grande la prosperidad material; la población se incrementaba y existía la tranquilidad de una paz ininterrumpida, y, sin embargo, mientras el mundo florecía, los corazones habían empezado a marchitarse» (1). *In cordibus aruerat:* esto fué el secreto más íntimo del fracaso de la civilización antigua. Había perdido sus raíces en el alma humana y cada vez se hacía más estéril y vacía. El centro vital de la sociedad del futuro iba a hallarse, no en la ciudad-estado, sino en la *ecclesia* cristiana.

¿Vamos por ello a concluir, con Renan, que la aparición del Cristianismo fué la causa real de la decadencia del Imperio?, ¿que el Cristianismo fué un vampiro que chupó la sangre de la sociedad antigua y produjo aquel estado general de enervamiento contra el cual lucharon en vano los emperadores patrióticos? (2). La victoria del Cristianismo señala ciertamente el aspecto más profundo y vital de la decadencia de la cultura antigua. Pero de esto no se sigue que fuera directamente responsable de ella. La cultura urbana cosmopolita del último Imperio se desmoronó, debido a su innata debilidad, y ya antes de la victoria del Cristianismo había fracasado en justificarse a sí misma en los terrenos sociológico y económico.

A despecho de su aparente prosperidad y de su brillante apariencia, el vasto desarrollo de la vida de la ciudad bajo el Imperio no guardaba proporción con su fuerza efectiva. Era una elaborada superestructura construída sobre cimientos relativamente débiles e inestables. Porque la civilización urbana de la época imperial era en esencia la civilización de una clase desocupada, de una sociedad de consumidores, que descansaba sobre los cimientos del trabajo esclavo y

(1) San Gregorio: *Hom.*, XXVIII.
(2) Renan: *Marc-Aurèle*, pág. 589.

de la servidumbre rural. El considerable desembolso originado por los juegos y edificios públicos era improductivo e implicaba una continua sangría de los recursos económicos del Imperio. Y, al mismo tiempo, el proceso de urbanización condujo a un agotamiento similar de los recursos humanos. Porque la clase de ciudadanos era estéril en extremo, debiendo constantemente reclutarse entre nuevos elementos, generalmente libertos. Es más: ni las clases elevadas ni las inferiores de la sociedad suministraban personal militar apropiado, y el Imperio vino a confiar más y más en la población rural, especialmente en los nativos de las provincias recientemente conquistadas, para su recluta de tropas (1).

El Imperio romano—y el proceso de urbanización que le acompañó—eran en realidad un vasto sistema de explotación que organizó los recursos de las provincias, concentrándolos en las manos de una clase privilegiada. El sistema funcionó bien mientras el Imperio estaba en la época de su expansionismo, al abundar nuevos territorios que urbanizar y no escasear el trabajo esclavo para cultivarlos. Pero el fin del período de expansión externa y de paz interna—a fines del siglo II—puso fin a este estado de cosas, al limitar los recursos del Imperio para enfrentarse con las amenazas crecientes de invasión externa y de corrupción interna. No obstante su aparente riqueza y esplendor, la sociedad urbana del Imperio carecía de fuerzas de reserva, tanto en hombres como en dinero, siendo por ello incapaz de remontar la crisis. La burguesía provincial acaudalada, que durante el siglo II había cons-

(1) Cfr. Rostovtzeff: *Social and Economic History of the Roman Empire* (1926), págs. 332-33. (Hay traducción española debida a Luis López Ballesteros, Espasa-Calpe, 1927, 2 vols.)

tituído la espina dorsal del Imperio, estaba financieramente arruinada y había perdido su influencia en el manejo de los asuntos públicos. El poder pasó a la soldadesca, que procedía de la clase campesina y no tenía simpatía alguna por la tradición cívica (1).

El siglo III contempló así una revolución constitucional del mayor alcance. La gran división en la historia del mundo antiguo—el final de la sociedad antigua y la inauguración de un nuevo orden—tuvo lugar, no en la época de San Agustín, al conquistar los bárbaros las provincias occidentales y ser destruída la unidad del Imperio, sino más de un siglo antes, en la época de la anarquía militar, consecuencia de la caída de la casa de Severo. Cuando los emperadores-soldados ilirios lograron detener la marea de la anarquía y derrotar a los enemigos de Roma, el Imperio que restablecieron ya no era el mismo Estado. La vieja sociedad cívica estaba moribunda, y ni el Senado, ni el cuerpo social italiano, ni las ciudades-estados provinciales eran ya lo bastante fuertes para proveer de base satisfactoria al gobierno y a la administración. Solamente el ejército y el mismo poder imperial eran todavía fuerzas vivas. Pero el emperador era no sólo el primer magistrado de la república romana, sino también el representante de las grandes monarquías helénicas, que habían heredado las tradiciones absolutistas del estado oriental. En el Oriente, y sobre todo en Egipto, la organización de la sociedad era enteramente diferente de la del mundo grecorromano. En lugar de una clase de ciudadanos libres, basada en el trabajo de los esclavos, la población consistía—prác-

(1) Según Rostovtzeff (ob. cit., cap. XI), la fuerza motriz de esta revolución se halla en el conflicto de clases entre la soldadesca campesina y la burguesía urbana, que compara al conflicto entre burguesía y proletariado de nuestros tiempos.

ticamente, en su totalidad—de siervos, funcionarios y sacerdotes. Apenas existían las instituciones de la ciudad-estado, de la propiedad privada y de la esclavitud. Toda la vida económica de Egipto estaba controlada por el Estado, y cada clase se encontraba sujeta a su especial tarea. En realidad, era un gran sistema de socialismo estatal, en el cual el único terrateniente era el Estado, que organizaba la fabricación y distribución de las mercancías mediante monopolios, fábricas y almacenes del Estado.

Fué de esta fuente de donde se derivaron los principios en los cuales Diocleciano y sus sucesores basaron su trabajo de reorganización. El mismo oficio imperial adquirió las características de un reinado oriental. El emperador dejó de ser primordialmente el *princeps* del estado romano y el comandante en jefe de los ejércitos de Roma, y se convirtió en un monarca sagrado, rodeado del ceremonial y del solemne ritual de una corte oriental. *El Palacio Sagrado* vino a convertirse en el centro del gobierno y la cima de una vasta jerarquía oficial. En lo sucesivo, el Imperio ya no fué una federación de ciudades-estados, cada una de las cuales se gobernaba a sí misma, sino un estado burocrático centralizado que dirigía la vida de sus miembros hasta en sus más mínimos detalles. La sociedad se basaba en el principio del servicio obligatorio al Estado, toda clase o empleo estaba sujeto a la regulación estatal y aquélla tendió a convertirse en una casta hereditaria. Las ocupaciones más esenciales para el servicio público, particularmente las relacionadas con el suministro de alimentos, se organizaron como gremios hereditarios, responsables en forma corporativa del cumplimiento de sus obligaciones. Aun más estrictamente se aplicó este principio a

la tierra, de la cual dependía, en última instancia, el mismo Estado para su suministro de alimentos y para sus ingresos fiscales. En consecuencia, el gobierno hizo todo lo posible para impedir que la tierra quedase sin cultivar. El campesino, fuera esclavo o libre, estaba sujeto a la tierra que cultivaba, y se le prohibía el que abandonara su cultivo o emigrara. Si una extensión de tierra cultivada era abandonada y el cultivador no era hallado, los de las tierras adyacentes se responsabilizaban solidariamente de su cultivo y de pagar sus tributos. De la misma manera, los miembros de la clase de ciudadanos eran responsables corporativamente del pago de los tributos en todo el territorio de la ciudad y estaban ligados a su *curia* —su ayuntamiento—como el campesino lo estaba a su tierra. Hasta tal punto, que un ciudadano que intentara liberarse de sus cargas financieras incorporándose al ejército o emigrando, estaba amenazado de arresto y de ser devuelto a su *curia* como si de un esclavo fugitivo se tratase.

Bajo estas condiciones, el viejo ideal cívico de las clases ociosas desapareció, siendo sustituído por el del servicio al Estado. La aristocracia urbana perdió su prosperidad económica y su prestigio social. Su lugar fué ocupado por los miembros de la jerarquía oficial y por los grandes terratenientes, que no pertenecían a la *curia* y que eran lo suficientemente fuertes para mantenerse firmes contra las exacciones de los recaudadores de tributos y la opresión de la burocracia. La sociedad tendió más y más a retornar a una base agrícola, y la ciudad-estado dejó de ser el centro vital de toda la estructura social, como había sucedido durante los ocho siglos clásicos de la cultura mediterránea.

Pero esta revolución social implicó cambios no me-

nos fundamentales en las relaciones del Imperio con la religión. El viejo culto oficial estaba esencialmente ligado a las instituciones de la ciudad-estado, y, ahora que éstas habían perdido su vitalidad, el Estado corrió el peligro de quedar sin base religiosa. El nuevo estado unitario requería una religión de carácter más universal que los cultos politeístas de la ciudad-estado, y, en realidad, durante todo el siglo III, observamos una tendencia hacia un vago monoteísmo semi-filosófico de la sociedad pagana (1). Esta tendencia encuentra su expresión en el culto del sol, adoptado por Aureliano y sus sucesores como deidad tutelar del Imperio. Sin duda, ello fué grandemente influído por las tradiciones sirias y persa, pero vemos en los escritos de Juliano (2) cuán fácilmente se adaptó a los ideales de la especulación filosófica contemporánea y lo bien que servía como principio de inspiración a la vida religiosa de la época y como culto oficial de una nueva monarquía orientalizada.

Sin embargo, esta solución no estaba destinada a prevalecer. Porque Constantino, en lugar de satisfacerse con el vago monoteísmo solar que había sido la religión de sus mayores, interrumpió bruscamente la tradición y estableció una nueva base religiosa para el Imperio, mediante una alianza con la religión cristiana, perseguida y declarada fuera de la ley. Fué éste un acto de valor extraordinario, y no es sorprendente en modo alguno que muchos historiadores, de Gibbon a Ferdinad Lot, lo consideraran como una locura que puso en peligro la estabilidad del Imperio,

(1) Cfr. en particular el himno al Ejército, de Licinio; al *Summus Deus*, que ha sido conservado por Lactancio: *De mort. persecu.*, XLVI, 6.

(2) Oratio, IV.

al sacrificar los intereses de la parte más influyente y leal de los ciudadanos para atraerse a una minoría de no patriotas. Es, no obstante, posible que Constantino, aun como estadista, fuera más previsor que sus críticos. La Iglesia era la única fuerza creativa en la vida social y espiritual de la época. Precisamente había incorporado a la sociedad aquellos elementos de libertad, iniciativa privada y acción cooperativa de las que el mismo Imperio se hallaba tan necesitado.

El organismo cívico se había quedado sin vida, y el estado de ciudadanía significaba poco más que la obligación de satisfacer los tributos. La ciudadanía del futuro iba a hallarse en la Iglesia. Era ésta una ciudadanía mucho más amplia que la de la vieja ciudad-estado. Se hallaba abierta a todos, aun a los esclavos; y los pobres gozaban en ella de una posición privilegiada. Era la *plebs Christi*, el pueblo de Cristo; y la riqueza de la Iglesia era en un sentido muy real *patrimonio del pueblo*. De la misma forma, las funciones de los magistrados de la ciudad, como representantes y protectores de los pobres, pasaron a los nuevos magistrados: los obispos cristianos. Mientras aquéllos se habían convertido en meras marionetas en manos de la burocracia, los obispos constituían el único poder independiente de la sociedad del último imperio. Su elección fué el último derecho que conservó el pueblo, y sabemos de innumerables ejemplos del uso decidido del mismo. Era muy probable que, aun contra su propia voluntad, fuera elegido aquel hombre que tuviera don de mando y que gozara de la confianza del pueblo. En el caso de San Ambrosio vemos cómo un alto oficial secular, que ni siquiera estaba bautizado, era elegido obispo de la diócesis más importante del norte de Italia, por aclamación

popular, y ordenado, no obstante sus deseos en contrario. Más extraño todavía es el caso de Sinesio, neoplatónico y hombre de letras, que fué elegido obispo de Ptolomais, en Libia, debido principalmente a su patriotismo como decidido defensor de los derechos de sus conciudadanos (1).

El obispo cristiano era en verdad la figura dominante en la vida de su época. Su posición era algo enteramente nuevo, sin precedentes en la antigua religión de la ciudad-estado o en el sacerdocio de las religiones orientales de misterio. No solamente poseía enorme prestigio religioso como cabeza de la Iglesia cristiana, sino que también era el dirigente del pueblo en materias sociales. Ocupaba la posición de un tribuno popular cuyo deber consistiera en defender al pobre y al oprimido y en cuidar de que el fuerte no abusara de sus privilegios. No temía el resistir u oponerse a una ley injusta ni el excomulgar a un gobernador opresivo; y la vida y la correspondencia de San Ambrosio, San Basilio, Sinesio, o del mismo San Agustín, nos demuestran con cuanta frecuencia un obispo era requerido para que interviniese entre el gobernador y el pueblo, y cuán intrépidamente llevaban a cabo su cometido. En una ocasión, se cuenta, el prefecto pretoriano se ofendió tanto por la libertad de palabra de San Basilio, que declaró que nunca en su vida se le había hablado de forma semejante. «No cabe duda—replicó San Basilio—que nunca habéis visto a un obispo.»

De la misma forma, fué el obispo, más bien que el

(1) En el caso del sucesor de San Agustín se da un tipo de elección más regular y eclesiástica, y la información sobre el procedimiento que nos ha sido conservado en las cartas de San Agustín (CCXIII) muestra cuánto se parecía el procedimiento al de una asamblea cívica.

magistrado de la ciudad, el heredero de la tradición cívica de la oratoria popular. Mientras Foro y Agora estaban silenciosos, las iglesias resonaban con los aplausos y aclamaciones de las multitudes, que aún eran arrebatadas por la voz del orador. En las homilías *Sobre las Estatuas* de San Juan Crisóstomo, dirigidas al pueblo de Antioquía cuando la suerte de la ciudad estaba indecisa, escuchamos el último eco de la gran tradición helénica de la oratoria, que se remonta a la edad de oro de la democracia ateniense. Y si los sermones de San Agustín carecen de la gracia clásica de los de su gran contemporáneo sirio, no son menos importantes como ejemplos de oratoria popular genuina adaptada a los gustos más simples y menos refinados de una audiencia provincial ordinaria.

La Iglesia iba también ocupando el lugar del Estado como organizador de la caridad y de la ayuda al pobre. Toda la Iglesia tenía su *matriculum* o lista de personas que recibían socorros regularmente, y se gastaban enormes sumas de dinero en obras caritativas. Por todo el Imperio se construían y dotaban hospitales, orfanatos y paradores para los viajeros; y la basílica era frecuentemente el centro de un barrio entero que vivía por y para la Iglesia. De esta forma, la Iglesia constituye en esta edad oscura algo así como la única esperanza espiritual y material de la humanidad. Salvó al ser humano de ser aplastado completamente bajo la presión del estado servil, y le abrió las puertas de un nuevo mundo de actividad social y espiritual, en donde la libre personalidad tenía ocasión de manifestación y desarrollo.

De aquí que cuando se produjo el colapso final del gobierno imperial en el Occidente continuase el obispo siendo el dirigente natural de la población roma-

na. Era el representante de la vieja cultura secular y también de la nueva sociedad espiritual; y fué, sobre todo, por su mediación por lo que se conservó la continuidad de la cultura occidental.

Comme aux jours de scandales
un vieil évêque en sa ville assiégée
par des Alains, des Goths ou des Vandales.
. . . .
Son esprit las porte un double fardeau
derrière lui sur le mur noir et froid
le vieille louve allaite les jumeaux
et devant lui Jésus meurt sur la croix (1).

En el siglo IV estas diversas tradiciones estaban, sin embargo, lejos de reconciliarse por completo. En realidad, en la cultura del último Imperio existían tres elementos; mejor aún, tres sociedades distintas.

Existía la nueva sociedad religiosa de la Iglesia cristiana, con su tradición de autoridad espiritual independiente; existía el estado-ciudad, con sus tradiciones helénicas de cultura intelectual y material; y existía el mismo Imperio, que, cada vez más, representaba la tradición oriental de la monarquía sagrada y del colectivismo burocrático. La Iglesia ya no se mantenía apartada de la sociedad secular, pero aún no había logrado cristianizarla. La cultura cívica era todavía pagana en espíritu, y, en gran medida, en forma externa también. Pero mientras la Iglesia seguía hostil al paganismo y a la inmoralidad de la vida cívica, como se demostraba sobre todo en los juegos públicos y en los del anfiteatro, no podía rehusar reconocer el valor de la tradición clásica en su aspecto intelectual. Los Padres de la Iglesia habían, casi sin excepción, asistido a las escuelas de retórica, y sus

(1) R. Salomé: *Notre Pays*, pág. 52.

mentes estaban impregnadas de la literatura clásica. San Basilio y San Gregorio Nacianceno habían estudiado en la Universidad de Atenas, centro de la cultura pagana; San Juan Crisóstomo fué el alumno más brillante de Libanio, el más distinguido de los profesores paganos de su tiempo; el mismo San Agustín fué maestro profesional de retórica; y San Jerónimo es el más típico representante en su generación de la tradición retórica, con todas sus virtudes y todos sus defectos.

En consecuencia, la cultura patrística es una mezcla de elementos cristianos y clásicos. Los escritos de San Ambrosio están tan llenos de reminiscencias de los clásicos, como los de un escolar renacentista. Los dos Apollinari, San Gregorio Nacianceno, Paulino y Prudencio se esforzaron cuanto pudieron por crear una literatura cristiana basada en los modelos clásicos. Es verdad que en el caso de San Agustín contemplamos una evolución gradual del humanismo cristiano, desde Cassiacum a la severidad antipelagiana de sus últimos años. Pero es fácil exagerar el cambio, porque San Agustín continuó teniendo en cuenta el valor educativo de la literatura clásica, así como demostrando su simpatía por la tradición platónica. Ni tampoco debemos dar demasiada importancia a la famosa visión en la que San Jerónimo es condenado «como ciceroniano, que no cristiano». Después de todo, como el mismo San Agustín observó cuando Rufino le tachó de inconsecuencia, ello fuera solamente un sueño, y, a despecho de la experiencia de sus visiones, volvió en definitiva a su Platón y a su Cicerón.

Esta fusión de la vieja cultura con la nueva religión fué de incalculable importancia para el futuro de Europa. Aunque la cultura secular de la ciudad antigua

había desaparecido con la ciudad misma, la cultura patrística sobrevivió en la Iglesia. El plan de estudios que San Agustín había descrito en su tratado *Sobre la doctrina cristiana* vino a convertirse en el programa de las escuelas monásticas, produciendo sus frutos en hombres como Beda y Alcuino. Gracias a la obra de los Padres y de su época, el mundo medieval no perdió nunca por completo el contacto con la tradición de la civilización antigua.

De la misma forma, las relaciones entre la Iglesia y el Imperio se hicieron más íntimas en este período. Aunque la Iglesia condenó la crueldad y la opresión del débil, tan generales durante el último Imperio, se mostró enteramente favorable a los principios de autoridad y jerarquía en los que se basaba el orden imperial. El ideal del estado mundial, que debería asegurar una paz universal y el dominio de la ley, estaba en completa armonía con los principios cristianos; en verdad, la unidad política del imperio mundial parecía ser la consecuencia natural de la unidad espiritual de la Iglesia católica. De aquí que se encuentre una nueva actitud hacia el Imperio en la literatura cristiana del siglo v: una valoración de los servicios positivos que Roma había prestado a la causa de la humanidad, y una realización de la unidad común de la civilización romana—*Romania*, para utilizar la expresión de Orosio—como algo mayor y más permanente que nunca fuera la estructura política del estado imperial. A comienzos del siglo v, el español Prudencio anticipa ya la creencia de Dante en la misión providencial del Imperio romano, como una preparación para la religión mundial del Cristianismo. «Por todo el mundo—escribe—los hombres viven hoy como miembros de la misma ciudad e hijos del

mismo hogar. La justicia, el foro, el comercio, las artes y el matrimonio, unen a los habitantes de las más distantes playas; de la mezcla de tantas diferentes sangres nace una única nueva raza. Tal es el fruto de las victorias y triunfos del Imperio romano. Así se ha preparado el camino para la venida de Cristo» (1).

Pero este nuevo espíritu perspicaz estaba limitado a un pequeño círculo aristócrático, a hombres de letras como Prudencio y Paulino de Nola. El hombre medio, que sentía la pesada mano del recaudador de tributos y de los agentes de la requisición, no podía tener un punto de vista tan amplio. El pesimismo y derrotismo de Salviano está, sin duda, inspirado por preocupaciones morales; pero también expresa la crítica y el descontento, tan extendidos en la sociedad de su tiempo. La Iglesia, como representante del pobre y del oprimido, no podía mostrarse entusiasta en la defensa del orden existente. En el Occidente, al menos, los seguidores de la religión antigua aún pretendían ser los verdaderos representantes de la tradición nacional romana, atribuyendo todas las desgracias del Imperio a su deserción en el servicio de los dioses. Era natural que patriotas romanos, como Símaco, mantuvieran que los destinos de Roma estaban estrechamente ligados a la religión de Numa y de Augusto, y que la nueva religión, como la nueva capital, era una *parvenue* oriental, únicamente buena

(1) Prudencio: *Contra Symmachum*, 582-91. Cfr. *Peristephanon*, II, 419 y sgs. La misma idea se encuentra en la obra anónima *De Vocatione Gentium*, XX, 16, y es desarrollada en mayor detalle por San León, *Sermo*, LXXXII. Sin embargo, ya había aparecido en el Oriente, aunque en forma menos específicamente romana, en los escritos de Eusebio (especialmente la *Teofanía*, III, 1-2) y en la *Apología* de Melito de Sardis.

para esclavos y extranjeros. Un verdadero romano, pensaban, no podía abandonar los templos y los altares, doblemente sagrados por su pasado glorioso.

En realidad, aun a fines del siglo IV, la situación del Cristianismo en Occidente no era completamente segura. Los paganos ocupaban muchas de las altas posiciones del Imperio, y el prefecto pretoriano Flaviano Nicómaco se aprovechó de la revuelta de Arbogasto y Eugenio, en 392-4, para restablecer el culto pagano y volver a consagrar la ciudad por medio de un purificación lustral solemne. Es más, los acontecimientos que siguieron a la victoria de Teodosio sólo sirvieron para justificar la crítica pagana. El reinado del miserable Honorio contempló una serie continua de desastres y si, como Claudio confiaba, el partido conservador hubiese encontrado en Estilicón un dirigente capaz, es posible que se hubiese producido otra reacción pagana.

Pero esto no había de suceder. Estilicón cayó, y su caída fué seguida por la de la misma Roma. Para los paganos—y también para los cristianos—pareció que llegaba el fin de todo. Con palabras de San Jerónimo: «Se apagó la luz del mundo y fué cortada la cabeza del Imperio.» Es verdad que la expedición de Alarico sobre Roma no fué decisiva en sí misma; fué sólo un episodio de una larga tragedia. Todos los años subía la marea del barbarismo y eran subyugados nuevos territorios. Existe una tendencia entre los historiadores modernos a restar importancia a las invasiones, pero realmente se hace difícil exagerar el horror y el sufrimiento que comportaron. No era la guerra como la entendemos nosotros, sino el latrocinio en amplia escala sobre una población pacífica y casi indefensa. Significaba el saqueo de las ciudades,

la matanza y la esclavitud de poblaciones enteras y la devastación de las comarcas. En Macedonia, los enviados romanos a Atila, en 448, encontraron la ciudad de Nisa, antes populosa, vacía, a no ser por los muertos, viéndose forzados a acampar fuera de su recinto. En Africa, si una ciudad rehusaba rendirse, los vándalos conducían sus cautivos hasta las murallas de aquélla y allí los mataban en masa para que el hedor de sus cadáveres hiciese imposible la defensa.

«La mente tiembla—escribió San Jerónimo—cuando se piensa en la ruina de nuestros días. Por más de veinte años la sangre romana ha corrido incesantemente sobre la vasta extensión, de Constantinopla a los Alpes julianos. Los godos, los hunos y los vándalos sembraron la desolación y la muerte... ¡Cuántos nobles romanos han constituído su presa! ¡Cuántas doncellas y cuántas matronas han caído víctimas de sus lúbricos instintos! Los obispos viven en prisión. Los sacerdotes y clérigos son pasados a cuchillo. Las iglesias son profanadas y desvalijadas. Los altares de Cristo son convertidos en dornajos; los restos de los mártires son arrojados de sus tumbas. Por doquier pena, lamentación por doquier; en todas partes la imagen de la muerte» (1).

Y esto ocurría en 396, cuando la tormenta aún estaba comenzando. Ello iba a durar, no décadas, sino generaciones enteras, hasta que el mismo recuerdo de la paz se hubiera desvanecido. No era una catástrofe política ordinaria, sino *un día del Señor*, tal como lo describen los profetas hebreos; un juicio de las naciones, en que toda una civilización y todo un or-

(1) *Ep. LX*; cfr. *Ep.* CXXIII, escrita en el año 409, sobre la destrucción de las Galias.

den social, que no habían sabido justificar su existencia, fueron desarraigados y lanzados al fuego.

* * *

En esta época de ruina y de desolación vivió y trabajó San Agustín. Para el materialista, nada puede resultar más fútil que la obsesión del santo por la reunión de la Iglesia africana y por la refutación de los pelagianos, mientras en torno suyo se desmoronaba la civilización. Parecía como la actividad de una hormiga, adelante con su trabajo mientras su hormiguero es destruído. Pero San Agustín veía las cosas muy de otro modo. Para él, la ruina de la civilización y la destrucción del Imperio no eran cosas de importancia decisiva. El miraba más allá del caos sangriento y sin objeto de la Historia, al mundo de las realidades eternas, del cual el mundo de los sentidos deriva toda su significación. Sus pensamientos estaban fijos, no en la suerte de la ciudad de Roma o de la ciudad de Hipona, ni tampoco en la lucha de Roma con los bárbaros, sino en aquellas otras ciudades que tienen sus cimientos en el cielo y en el infierno y en la guerra entre «los dirigentes del mundo de la oscura eón y los príncipes de la luz. Y en realidad, aunque la época de San Agustín terminó en ruinas, y aunque la Iglesia de Africa, en cuyo servicio transcurrió su vida, estaba destinada a ser borrada de la faz de la tierra, como si nunca hubiera existido, su fe estaba justificada. El espíritu de San Agustín continuó viviendo y dando frutos mucho después de que el Africa cristiana hubo dejado de existir. Se incorporó a la tradición de la Iglesia occidental y moldeó el pensamiento del Cristianismo occidental de tal forma, que nuestra misma civilización lleva la impronta de su genio. No obstante todo lo que hayamos avanzado desde el siglo v y no obstante cuanto hayamos aprendido de otros maestros, la obra de San Agustín constituye aún una parte inalienable de nuestra herencia espiritual.

IV

FUNDAMENTOS SOCIOLÓGICOS DE LA CRISTIANDAD MEDIEVAL

El estudio de la religión medieval es de primordial importancia lo mismo para aquellos que deseen conocer algo de la historia de Europa que para los que deseen conocer algo de la historia del Cristianismo. No podemos comprender los problemas religiosos del mundo actual si no entendemos sus raíces históricas. Tampoco podremos comprender la historia secular de la Europa moderna a menos de entender algo del milenario proceso de cambio y crecimiento que llamamos Edad Media. Estos mil años contemplaron la formación de Europa y el nacimiento y renacimiento de la cultura occidental. Fueron también testigos de la unidad socio-reli-

giosa que llamamos Cristiandad, y de la gradual incorporación a nuestra cultura de las creencias, de la moral y de los principios intelectuales cristianos. Han dejado una indeleble huella en nuestra vida social y religiosa. Han ayudado—para bien o para mal—a hacernos ser como somos; y aun aquellos que no conocen ni se ocupan de la religión y de la cultura medievales son herederos inconscientes de sus tradiciones.

Es verdad que la continuidad de la tradición europea fué aparentemente interrumpida por la reacción consciente contra la cultura y la religión medievales producida en la época del Renacimiento y de la Reforma. Los humanistas consideran a la Edad Media como una *edad oscura* de barbarismo gótico, al par que a los reformadores se les apareció como una época de oscuridad espiritual y de superstición que apenas merecía ser llamada cristiana. Ambos estaban de acuerdo en su deseo de prescindir de los últimos mil años de historia y empezar de nuevo: a partir de la cultura clásica, los unos; del Cristianismo primitivo, los otros.

Sin embargo, este rompimiento con el pasado fué menos completo de lo que creyeran aquellos que lo habían efectuado. Los reformadores y sus sucesores, los puritanos, no eran cristianos de los primeros tiempos, sino hombres postmedievales que tenían mucho de común con sus inmediatos antecesores; mientras en el caso del Renacimiento—está cada día más claro—el nuevo pensamiento de la época (trátese de la filosofía de Descartes, de la ciencia de Copérnico, del drama de Shakespeare o de la poesía de Spencer) presenta lazos más íntimos con el pasado medieval de lo que ellos mismos pensaran. De esta forma, la reacción

del siglo XVI contra la Edad Media no destruyó realmente la unidad de nuestra cultura ni canceló nuestra deuda con la Edad Media. Colocó, sin embargo, una barrera artificial entre la mente europea y la religión y cultura medievales e imposibilitó durante siglos el reconocimiento de su mérito. Esto no fué peculiar de la Europa protestante; casi en igual medida fué característico de países católicos del período postrenantista, y hasta el advenimiento del movimiento romántico en el siglo XIX, y de la nueva escuela histórica que aquél originó, no se hizo posible el mencionado reconocimiento genuino de la cultura medieval. En realidad, el prejuicio protestante contra la religión medieval parece haber sido un factor menos importante que los prejuicios estéticos e intelectuales del humanismo.

En otras palabras, la verdadera causa de la errónea concepción moderna, así como de la ausencia referida de estimación de la tradición medieval, ha sido cultural, no religiosa. Siempre es difícil, sin duda, entender la religión del pasado sin ciertos conocimientos de la cultura contemporánea, pero sobre todo en períodos como la Edad Media, en los que civilización y religión van unidos tan íntimamente, que las instituciones religiosas constituyen los principales órganos de la cultura, y que casi toda forma de actividad social posee una sanción religiosa. Para entender la religión de una época así no es suficiente el estudio teológico de sus principios religiosos y de sus dogmas esenciales; es preciso, asimismo, estudiarla sociológicamente en relación con el cambiante complejo de las tradiciones sociales y de las instituciones sociales a las que se haya incorporado. La fisonomía

social de una religión depende no solamente de la lógica interna de su doctrina moral, sino también del tipo de cultura a la que va unida, y no menos de la forma en que tal unión ha tenido lugar.

En primer lugar, una religión puede desarrollarse, por así decirlo, naturalmente, con la vida del pueblo, de forma que parezca inseparable del mismo. Este es el proceso normal en el caso de las civilizaciones primitivas. También lo es con frecuencia el de tipos más avanzados de civilización, como, por ejemplo, Grecia y Roma.

En segundo lugar, puede una religión incorporarse a una civilización que haya adquirido completo desarrollo, como cuando el Budismo se introdujo en China o cuando el Islam conquistó Persia en el siglo VII. Finalmente, tenemos el caso de una religión ya totalmente desarrollada que entra en una civilización todavía en proceso de formación, llegando de este modo a convertirse en uno de los elementos constituyentes de la misma.

La historia del Cristianismo medieval es el ejemplo típico de este tercer proceso, y es excepcionalmente digna de estudio, no sólo por su influencia en la evolución del mundo moderno, sino también por la peculiar complejidad del mismo proceso y por el número de factores que comporta. Porque el Cristianismo no vino a los pueblos del norte y del oeste de Europa de la nada, como es el caso del Islam en los del Asia occidental; detrás de él poseía una gran historia. Para los bárbaros del Norte, el Cristianismo era la religión del Imperio romano y significaba el orden latino con toda su herencia de derecho y de civilización. Para los mismos romanos, sin embargo. aun en el siglo V, el Cristianismo era relativamente

un recién llegado. Procedía del oriente helénico, su lengua madre era el griego y su evolución teológica había sido principalmente obra de los Padres y de los Concilios griegos. Además, el mundo de habla griega poseía una doble tradición. Las escuelas de Atenas defendían aún lo que consideraban tradición cultural helénica pura, y contemplaban al Cristianismo como un moderno intruso, al par que los mismos cristianos pretendían ser los herederos espirituales, no de Grecia, sino de Israel, y de una tradición religiosa histórica profundamente enraizada en el Antiguo Oriente.

Todas estas corrientes de tradición social y religiosa se fusionaron en la principal del Cristianismo católico, que se difundía entonces por el Occidente bárbaro. ¿Iba este gran río de tradición sagrada a perderse en los pantanos y bosques del Norte? ¿O estaba destinado a fertilizar aquel suelo virgen y a hacerlo capaz de producir una cosecha espiritual tan rica como la de las tierras intensamente cultivadas del Mediterráneo oriental? Este fué el gran problema con que tuvo que enfrentarse la primitiva Iglesia medieval; y su preocupación primordial fué cómo conservar su herencia espiritual de modo que nada se perdiera, y que los bárbaros del Norte adoptaran la misma fe y la misma forma de vida que las clases ilustradas de los últimos tiempos del Imperio romano.

Han sido mantenidos muchos puntos de vista en cuanto al éxito alcanzado por la Iglesia en el cumplimiento de esta tarea. Pero no puede caber duda alguna del vasto esfuerzo moral que significó, así como de que tal esfuerzo constituyó una de las principales fuerzas espirituales formativas de la cultura occidental. Parecería a primera vista que tal labor

era apenas factible, ya que el guerrero germánico y el campesino céltico miraban al mundo de distinta forma que el magistrado romano civilizado, el estudioso griego o el ascético oriental, y nada en su cultura y en sus tradiciones sociales podía ayudarle a comprender el pensamiento religioso y los ideales morales del mundo cristiano civilizado de la época de los Santos Padres. Pero, gracias a la existencia de la Iglesia y del orden eclesiástico, el Cristianismo no fué abandonado pasivamente a las influencias del ambiente social que le rodeaba. Poseía su propio principio de orden, sus órganos sociales propios, sus propias tradiciones cívicas. El Cristianismo no constituía solamente una doctrina y una forma de vida: era, sobre todo, una sociedad que conservaba la identidad espiritual de la religión cristiana. Si no hubiera sido por la existencia de esta firme organización jurídica e institucional, poca duda podría caber de que el Cristianismo habría cambiado su naturaleza al modificarse el medio ambiente en que se desenvolvía, y se habría convertido, a todos los efectos, en una religión diferente.

Podemos señalar el comienzo de tal evolución en el Arrianismo de los godos y de los vándalos, debido más bien a causas políticas que teológicas, y que pareció probable llegase a convertirse en religión nacional de los pueblos germánicos. Aun en el corto período de su existencia, estas Iglesias parecen haber adquirido un tipo distintivo de organización nacional. Su clero estaba ligado más bien al jefe y al ejército que a las sedes diocesanas; y San Ambrosio describe al obispo gótico, con sus bárbaros collares y brazaletes, caminando delante del ejército, como los sacerdotes del viejo culto pagano, a los que había

sustituído *(Ep.*, 10, cap.9). Algunos escritores alemanes modernos, como Stutz (1) y von Schubert, consideran esta *nacionalización* del Cristianismo como típica no solamente de los godos arrianos, sino en general de todos los pueblos germánicos, y como proporcionándonos una clave de los cambios en la organización e instituciones eclesiásticas que caracterizan la nueva época. Sin duda hay que contar con otras influencias. Por ejemplo, el desarrollo de la propiedad laica de iglesias y abadías, considerada por algunos escritores como una típica institución germánica, como el santuario privado del paganismo nórdico, parece más bien ser debida a la tendencia de los terratenientes en el Imperio romano, no menos que en los reinos bárbaros, a considerar las iglesias dentro de sus dominios como propiedad privada (2).

No obstante, las diferencias en la estructura sociológica que separaban a los reinos bárbaros de la antigua sociedad imperial no podían menos de dejar sentir su influencia en la misma Iglesia. La Iglesia del Imperio había sido una Iglesia de las ciudades. Su organización se basaba en el sistema municipal, y el obispo desempeñaba en la vida de la ciudad una parte aún más importante que la de los mismos magistrados civiles. Cuanto más grande era la ciudad, mayor, por lo general, era su importancia eclesiástica, como vemos, por ejemplo, en Alejandría, único gran centro eclesiástico de Egipto, cuyo obispo ejercía un control casi absoluto sobre la totalidad del país.

(1) Stutz: *Geschichte des Kirchlichen Benefizialwesens*, I. 1895, y sus artículos *Eigenkirche, Eigenkloster*, en la *Realenzyklopediae*, de Hauck, 1913.

(2) Cfr. Lesne: *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, I, 70-8 (1910).

No obstante, las condiciones sociales eran enteramente diferentes entre los pueblos germánicos y celtas. La vida ciudadana no existía, y las únicas unidades que contaban eran el pueblo o las tribus y sus subdivisiones.

La Iglesia no podía encontrar aquí centros fijos en los que concentrar su acción y de los cuales irradiar su influencia. Vióse obligada, ya a crear tales centros por sí misma, mediante la fundación de monasterios, que, en las comarcas célticas, vinieron a constituir la base de toda la organización eclesiástica, o a hacer del territorio tribal o del pequeño reino mismo una sede episcopal, como observamos en muchos casos en la Inglaterra anglosajona.

En el reino franco, en donde sobrevivieron ciudad y territorios de la misma, la Iglesia pudo conservar su vieja base orgánica; pero, aun aquí, la decadencia de la vida urbana y la desaparición de la vieja organización provincial destruyeron la cohesión y la autonomía de la jerarquía, colocándola bajo la dependencia del poder real. La Iglesia vino así a ligarse más y más con la vida del Estado. Cesó de ser simplemente una provincia de la sociedad cristiana internacional, y se convirtió en una Iglesia territorial (lo que los alemanes llaman *Landerskirche)*. Sin embargo, esta evolución no fué enteramente debida a la creciente dependencia de la Iglesia del Estado. Había desaparecido la burocracia competente, que había sido la fuerza del Imperio romano de los últimos tiempos, y el clero era la única clase capaz de suministrar al Estado administradores y consejeros educados.

Los obispos tomaron parte principalísima en todos los reinos occidentales en los consejos reales y en las

asambleas nacionales, al par que en Inglaterra y en España los reyes y magnates seculares intervinieron también en los concilios eclesiásticos; de hecho, en la España visigoda, los grandes concilios de Toledo fueron verdaderas asambleas nacionales y ejercían funciones legislativas y judiciales, aun en asuntos seculares. En la Galia, los reyes merovingios, no obstante toda su violencia y toda su tiranía, reconocían cuánto debían al apoyo y a la cooperación de la Iglesia, y satisfacían esta deuda mediante pródigas entregas de tierras y la concesión de privilegios judiciales y fiscales de toda índole. Se calcula que a fines del siglo VII la Iglesia poseía no menos que la tercera parte del suelo francés. Cualquiera que sea la realidad, no cabe dudar de la enorme riqueza agraria de la Iglesia ni del cambio en las condiciones sociales y económicas que ello significó. La Iglesia había cesado de ser urbana y se había convertido en agraria. Por toda Europa había logrado enraizarse fuertemente. Los obispos se habían convertido en grandes magnates territoriales que gobernaban sus posesiones como príncipes e imponían no solamente diezmos e impuestos eclesiásticos, sino también tasas y derechos de tránsito.

Naturalmente, el poder real no podía consentir en desatender fuente tan considerable de riqueza y poder. Desde el principio, los gobernantes francos intentaron controlar en su beneficio las elecciones episcopales, hasta que en el siglo VIII los obispados y las abadías fueron utilizados por Carlos Martel para hacer merced de ricos beneficios a seguidores y parientes, aunque no fueran eclesiásticos. Esto señala quizá el punto más bajo de la Iglesia franca. Su identificación con el estado territorial había venido a ser tan

estrecha, que había perdido su autonomía espiritual y parecía destinada a hundirse por completo en la marea de barbarie que la había comenzado a sumergir.

Estaba claro que la Iglesia territorial no poseía suficiente vitalidad innata para reaccionar contra el medio bárbaro que la rodeaba y para crear una genuina cultura cristiana. Sería para ello necesaria una reafirmación de los principios universalistas que eran la verdadera esencia del Catolicismo occidental: un renacimiento conjunto del orden y de la cultura eclesiásticos. Ambos habían sido sacrificados por el desarrollo centrífugo de las Iglesias nacionales o territoriales del Occidente. La reafirmación de estos principios se debió a la intervención del Papado, que, a pesar de la caída del Imperio, había conservado su posición como órgano de la unidad católica y guardián de su tradición. Roma siguió siendo nominalmente una parte del Imperio, manteniendo así una posición intermedia entre Oriente y Occidente, entre los mundos bizantino y germánico. Pero aunque el Papado gozaba de un prestigio inmenso en el Occidente, como heredero de las tradiciones de la Roma imperial y como la Sede Apostólica de San Pedro, no tenía poder para hacer efectiva su autoridad, y, en consecuencia, era poco más que la sombra de un gran nombre en los asuntos eclesiásticos de los nuevos reinos. Verdad es que el obispo de Arlés ostentaba el título de vicario de la Santa Sede, proveyendo así una especie de unión y de comunicación entre Roma y la Iglesia franca. Pero Arlés era poco más que una reliquia del pasado romano, y carecía de importancia para la Iglesia territorial franca. Entre ésta y Roma estaba, no el vicario apostólico, sino

la monarquía franca. Sin el conocimiento de ésta no era posible reforma alguna; y como los intereses de la realeza se habían identificado con los abusos existentes, el problema de aquélla no resultaba fácil.

Existía, no obstante, un tercer elemento en la Iglesia occidental, que proveía al Papado de la ayuda que necesitaba. Sin los monjes, el Papado nunca habría podido hacer efectiva su autoridad en el Occidente, mientras que, sin el Papado, los monjes habrían tenido escasa influencia en la organización eclesiástica de las Iglesias territoriales. La unión de estos dos poderes determinó la evolución de la Iglesia medieval, restaurando su carácter universal. La vida monástica, puramente oriental en sus orígenes, se habían adaptado a las necesidades de la sociedad occidental y al espíritu de la tradición latina mediante la obra de San Benedicto, y fué el biógrafo de éste, el gran Papa monástico San Gregorio, el que primero alistó a los monjes en el servicio de la Iglesia universal, al confiarles la misión a los pueblos anglosajones, punto de partida de una nueva era en la historia de la Iglesia occidental. Ya en el Norte —en Inglaterra y en la Galia—habían comenzado los monjes irlandeses a hacer compatibles vida monástica y activa propaganda misional; y el monasticismo anglosajón heredó sus tradiciones, así como las de San Benedicto y San Gregorio. Pero fueron las tradiciones romana y benedictina las que dotaron al nuevo movimiento de su poder organizador y de su espíritu de universalismo cristiano. Los monjes celtas, en la Europa continental, habían luchado por emancipar sus monasterios del control de los obispos locales, independizándolos de la organización de la Iglesia territorial; pero fueron los monjes anglosajones los que pusieron esta tradición autónoma en relación directa con el centro de la unidad católica. Bajo las órdenes de la Santa Sede, constituían un ejército disciplinado al servicio de la Iglesia universal.

El momento culminante de esta evolución lo hallamos en la obra de San Bonifacio, que señala una época en las Iglesias territoriales del norte de Europa y en la del Papado. Porque en el mismo momento que en el Occidente se abrían para el Papado estas nuevas oportunidades, se veía amenazada su relación tradicional con el Oriente por la política iconoclasta de los emperadores isaurios. Gregorio II, el más grande de los papas entre Gregorio I y Nicolás I, mostró una notable previsión de la significación de cuanto estaba ocurriendo. En sus cartas al emperador León III, cuya autenticidad ha sido recientemente reivindicada por el profesor Caspar, solicita su veredicto y el del mundo civilizado bizantino sobre el nuevo mundo cristiano que nacía en Occidente; y para afirmar la independencia de aquél, anuncia su intención de salir de Roma, en viaje «a las tierras más remotas del Occidente para bautizar a los príncipes de las naciones nuevamente convertidas y que daban ya los primeros frutos de su fe a la sede de Pedro (1).

(1) «Todo el Occidente—escribe—tiene fijos los ojos en nuestra pobre persona, y, aunque de ello seamos indignos, tienen gran confianza en Nos y en Aquel cuya imagen destruiríais y haríais abolir: el Santo Apóstol Pedro, al cual todo los reinos del Occidente reverencian como a Dios sobre la tierra.» «Sabéis que vuestro imperio no puede asegurar la dominación sobre Roma, a no ser sobre la misma ciudad, debido a la proximidad de mar y barcos. Pero el Papa no necesita más que alejarse tres millas de la ciudad para no tener que temer de vosotros. Nos duele que al par que los salvajes y bárbaros se domestican, vosotros, los cristianos, os convirtáis en bárbaros. Todo el Occiden-

Este viaje nunca se efectuó; pero, aun cuando el Papa hubiese visitado Alemania, no se hubiera asociado más estrechamente con la obra de San Bonifacio que le hiciera ya en 722, al consagrarle obispo general de Alemania, bajo la inmediata dependencia de la Santa Sede, encargándole de la conversión de Alemania. Este mandato fué todavía ampliado por los sucesores de Gregorio II, que nombraron a Bonifacio su legado y representante personal, con el cometido, no sólo de organizar la Iglesia alemana, sino también reformar y reorganizar la Iglesia territorial del reino franco en su conjunto. De esta manera, San Bonifacio tenía una doble misión que cumplir, y la forma en que la llevó a cabo le concede casi el derecho a ser considerado como el fundador de la Cristiandad medieval. Creó en Alemania un nuevo orden cristiano, no sólo mediante el establecimiento de las diócesis alemanas, sino, aun más, por la introducción de monjes y monjas anglosajones, como colonos de la cultura cristiana, en los territorios de Alemania central, recientemente convertidos. En la Galia, fué el apóstol del universalismo católico y del orden canónico, y el reformador de la Iglesia securalizada y territorializada del reino franco.

Pero mientras su apostolado en Alemania fué asombrosamente fértil, sus esfuerzos para la reforma y reorganización de la Iglesia franca sólo parcialmente alcanzaron éxito. El elemento esencial de su programa

te aporta los frutos de su fe al príncipe de los Apóstoles: y si vosotros enviáis vuestras tropas para destruir la imagen de San Pedro, consideradlo bien; de antemano os advertimos que seremos inocentes de la sangre que hagáis correr. Ella caiga sobre vuestra cabeza.» Cfr. Caspar: *Geschichte des Papstum*, II, 656-62, y, más extensamente, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, volumen 52, págs. 29 y sgs. (1933).

de reforma era la restauración de la vieja organización metropolitana y la centralización de la Iglesia mediante la subordinación directa de los metropolitanos a Roma. Como él mismo escribió al arzobispo de Canterbury después del Concilio de Reforma Pan-Franca de 747: «Hemos decretado y reconocido en nuestro sínodo que conservaríamos hasta el fin de nuestras vidas la fe católica y la unidad y sujeción a la Iglesia romana; que seríamos sumisos a San Pedro y a su Vicario; que convocaríamos un sínodo cada año; que los metropolitanos pedirían sus palios a la Santa Sede, y que en todas las cosas deseábamos seguir los preceptos de San Pedro, de acuerdo con los cánones, para así contarnos entre las ovejas a él confiadas... Decretamos que era competencia de los metropolitanos, de acuerdo con la ley canónica, examinar la conducta de los obispos a él subordinados, así como el cuidado de su pueblo; y que debía aconsejar a éstos, a la vuelta de los sínodos, que se reunieran con los sacerdotes y abades de sus diócesis y que les impusiesen el cumplimiento de los decretos allí acordados. Y que todo obispo en cuya diócesis algo hubiera que fuera incapaz de corrección o reforma debía ponerlo en conocimiento del arzobispo en presencia de todo el sínodo, de la misma forma que la Iglesia romana nos obliga bajo juramento, cuando somos ordenados, a que si supiéramos de sacerdotes o seglares apartándose del camino de Dios y fuéramos incapaces de evitarlo, debemos dar fiel conocimiento de ello a la sede apostólica y al Vicario de San Pedro para su corrección. Porque de esta forma, si no estoy equivocado, todos los obispos deben informar al metropolitano de todo cuanto sean incapaces de corregir entre sus feligreses; y de la misma forma los metropo-

litanos deben ponerlo en conocimiento del Romano Pontífice, quedando así ambos libres de la sangre de las almas condenadas.» (*Ep.* 78.)

La realización de tal programa habría destruído la organización existente de la Iglesia territorial y habría privado al Estado del control de facto que ejercía sobre la Iglesia. Los intereses del Estado franco eran contrarios a la sujeción directa de los metropolitanos y, como consecuencia, de la Iglesia nacional, a la autoridad de Roma, y, sin embargo, como el mismo Bonifacio reconoció, fué solamente gracias al favor y la ayuda del poder temporal por lo que pudo ser llevada a cabo la obra de reforma y de evangelización. «Porque sin la protección del príncipe de los francos—escribe el obispo Daniel de Winchester—yo no puedo dirigir el pueblo ni defender a los sacerdotes o a los diáconos, a los monjes y a las monjas, ni sin su mandato e influencia puedo prohibir los ritos de los paganos en Alemania y su idolatría sacrílega.» (*Ep.* 63.) Y de este modo, el resultado final de la obra de Bonifacio fué un compromiso que aseguró la reforma de la Iglesia franca y su más íntima unión con Roma, pero no mediante la maquinaria canónica de los sínodos provinciales y metropolitanos y de la jurisdicción apelada de la Santa Sede, sino por la cooperación directa del poder temporal y por mediación de su intervención en la Iglesia territorial.

En realidad, Bonifacio fué un agente involuntario de la alianza entre el Papado y la monarquía franca, que tanto influyó en el rumbo de la historia medieval, pero que fué fatal para el propio ideal de San Bonifacio de la independencia eclesiástica. Ello condujo a la separación del Papado del Imperio bizantino y a la conversión de la monarquía franca en el sacro Imperio romano. Acabó con el particularismo nacional de las iglesias territoriales y restauró el universalismo de la tradición católica romana. Pero lo hizo, no liberando a la Iglesia de la intervención secular, sino por su transformación de territorial en imperial y por una unión aun más íntima entre los sistemas eclesiástico y territorial.

En la primitiva cultura medieval existían, como ya hemos visto, dos elementos fundamentales: los pueblos bárbaros y la Iglesia católica. Los primeros habían encontrado su principio organizador en las monarquías germánicas; la otra, en la sede romana. Según las ideas de Gregorio el Grande y de San Bonifacio, estos dos poderes debían cooperar para la conversión de Europa y para la creación de un orden cristiano, ideal que fué realizado, al menos parcialmente, en la Inglaterra anglosajona de los siglos VII y VIII, y en el reino de los francos, durante la actuación conjunta de Carlomagno y Bonifacio. Sin embargo, con la fundación del Imperio carolingio, la Iglesia universal no tenía ya que tratar con un cierto número de monarquías locales, sino con un solo poder, que también pretendía representar el principio de la universalidad cristiana y del orden romano. La Iglesia católica halló su imagen secular en el sacro Imperio romano; algo más, en verdad, que esto, porque el estado carolingio era una unidad cuasi-religiosa que afirmaba su carácter sagrado y tendía a considerar a la Iglesia como su mero órgano teológico y litúrgico. La Iglesia carolingia era así un Estado-Iglesia o una Iglesia-Estado. Había sido liberada de los peores abusos del sistema territorial, únicamente debido a que el poder secular había adquirido conciencia de sus

responsabilidades eclesiásticas y adquirido casi una naturaleza eclesiástica. En realidad, era la Iglesia territorial regularizada y universalizada a tal extremo, que el mismo Papado había sido subordinado a sus principios. Carlomagno pudo completar las reformas de Bonifacio y restaurar la organización canónica de los concilios provinciales y metropolitanos, porque él mismo figuraba en la cima de la pirámide eclesiástica, e incluso el mismo Papa le estaba sometido.

Pero aunque el sistema carolingio militase en contra de la independencia de la Iglesia y de la supremacía efectiva de la santa sede, no cabe duda de que contribuyó a fortalecer los elementos latinos y cristianos de la cultura occidental. Creó una nueva unidad social en la cual los elementos latinos y germánicos se mezclaron orgánicamente en vez de coexistir como dos tradiciones independientes. La influencia del monasticismo fué aquí también de la mayor importancia. Las abadías carolingias eran los únicos centros de cultura del Imperio, excepción hecha del mismo palacio real. Y su cultura era casi enteramente latina: fundada en la tradición de los padres occidentales y de las viejas escuelas de retórica, transmitidas por intermedio de la influencia ejercida por Casiodoro y Columbano y por las escuelas monásticas de Inglaterra e Irlanda.

De esta forma, a través de las épocas más oscuras de la Edad Media, la Iglesia occidental conservó, casi sin daño alguno, su tradición intelectual. Los contemporáneos de los vikingos poseían toda la enseñanza patrística de los contemporáneos de San Gregorio, si no más. Sin duda, los monasterios estaban expuestos al peligro de secularización, pero no en la misma extensión que el resto de la Iglesia. Mientras

el párroco podía ser un campesino ignorante y el obispo un magnate territorial, que vivía la misma vida que la nobleza secular de su tiempo, el monje, si había de conservar su estado, tenía que cuidarse de conservar su identidad social y espiritual. La Iglesia territorial era una jerarquía cristiana artificialmente sobrepuesta sobre una base social ajena y casi absorbida por ella; pero la sociedad monástica era cristiana en su constitución esencial, y se gobernaba, al menos en teoría, no por las costumbres de su medio ambiente social, sino por la ley escrita de la regla benedictina. Como ha señalado Dom Ursmer Berlière, «la abadía benedictina era un pequeño estado que podía servir de modelo a la nueva sociedad cristiana que surgía por fusión de las razas conquistadora y conquistada, que tenía una base religiosa; el trabajo restaurado al honor como su apoyo, y, como coronamiento, una nueva cultura intelectual y artística» *(L'ordre monastique*, pág. 41).

Es característico de la religión medieval que sus ideales espirituales encontraran expresión en un organismo sociológico definido. La vida espiritual no era una aspiración vaga ni una idea abstracta. Era una *vida* en el pleno sentido de la palabra, un modelo organizado de conducta, personificada en distintas formas institucionales y poseedora de una existencia económica autónoma que la convertía, al menos potencialmente, en independiente del cambiante ambiente social que la rodeaba.

Así, doquiera la Iglesia territorial tendía a convertirse en una parte de la organización del estado territorial o a ser sometida a su ambiente social bárbaro, como ocurrió en los siglos VII y X, los monasterios conservaban el principio de un orden cristiano

autónomo, que fué, una y otra vez, la semilla de una nueva vida para toda la Iglesia. Para el historiador moderno, la gran importancia del monasticismo parece estar en sus servicios a la cultura, en su tradición conservadora de la literatura y de las letras clásicas. Pero, desde el punto de vista de la religión medieval, lo más importante son los ideales monásticos fundamentales de ascetismo y ausencia de mundanalidad, así como el de fidelidad a la regla, porque fueron éstos los que le proporcionaron su independencia espiritual, su poder para resistir la presión del medio ambiente y para la iniciación de los movimientos de reforma religiosa. Es por eso por lo que en el siglo X Cluny tiene más importancia que Reichenau o que San Gall, no obstante la mayor cultura y mayor actividad artística de éstos, y por lo que en el siglo XII Clairvaux es a su vez más importante que Cluny.

Ahora bien, este ideal monástico de independencia espiritual y de estricta observancia de la regla benedictina tenía una afinidad natural con el ideal romano tradicional de la independencia eclesiástica bajo la soberanía del Papado y de estricta observancia de la ley canónica. Como escribe el doctor Coulton, «(los monjes) formaban, entre todos los organismos eclesiásticos, aquel cuyos ideales e intereses generales coincidían más exactamente con los del Papado. Eran una verdadera milicia papal, *schola servitii*, con una *lex sub qua militat*. Lo que las colonias militares fueron para el Imperio romano, serán ahora los monasterios, constituyendo éstos lo que podemos llamar un imperio papal» *(Five centuries of Religion*, I, 217). Y como Gregorio el Grande llamó primero a los monjes para ayudar a la conversión de nuevos pueblos, y Gregorio II y sus sucesores se aliaron con Bonifacio y

los monjes anglosajones para la conversión de Alemania, Gregorio VII se alió después con Cluny y con los reformadores místicos de Lorena é Italia para llevar a cabo el amplio plan de un movimiento de reforma universal y para la liberación de la Iglesia de su sujeción al Imperio y al sistema territorial.

La lucha de las investiduras fué un intento de inversión de toda la evolución de la Iglesia territorial desde sus raíces en los derechos de patronato y colación, y de la propiedad lega de los beneficios eclesiásticos (el principio de la *Eigenkirche*) hasta su consumación en el imperialismo eclesiástico de los emperadores carolingios y sajones. Consciente e inconscientemente, tendía a deshacer la obra de Carlomagno, a prescindir de las tradiciones y costumbres, tan abundantes, que mantenían unidos a la Iglesia y al Estado, y a reconstruir la Iglesia como una sociedad nueva y espiritual bajo la soberanía de la sede apostólica, con su propio código de leyes, sus sistemas legislativo y judicial propios.

Tal programa podría ser únicamente realizado a condición de que la Iglesia, como conjunto, estuviera animada del mismo espíritu de decidida sobremundanalidad y de fervor ascético que caracterizara a la reforma monástica. Y en gran medida éste fué realmente el caso. Los grandes Papas reformadores —León IX, Gregorio VII, Urbano II y muchos más— fueron monjes y encontraron sus aliados y sostenedores entre los dirigentes de la reforma monástica o en sus discípulos: San Pedro Damián, Huberto de Moyenmourtier, San Gerardo de Ostia, San Anselmo de Lucca y San Anselmo de Canterbury. Es más: su obra dió por resultado el impartir a la Iglesia medieval algo del espíritu monástico, como vemos, sobre todo, en

la obligatoriedad del celibato entre los clérigos, que tanto contribuyó a hacer del clero una institución aparte, cuyos intereses estaban, no con su familia o su localidad, sino con el orden eclesiástico del cual formaban parte. Los más grandes de los prelados medievales—tales como Anselmo y Tomás de Canterbury y Hugo de Lincoln, para citar solamente nombres ingleses—fueron modelos de ascetismo y dechados de todas las virtudes monásticas; y el hecho de que tales hombres pudieran ocupar las posiciones más altas de la Iglesia basta para demostrar que el movimiento reformista no dejó de producir sus frutos.

No obstante, el programa de los reformadores no era susceptible de realizarse completamente ni de forma inmediata. Era imposible el invertir toda la evolución de los cinco últimos siglos mediante modificaciones, por revolucionarias que fueran. Ello habría significado una lucha a muerte, no sólo con la Iglesia estatal del Imperio, sino también con todo el mundo feudal de la Europa occidental. El único camino por el cual podría ser alcanzada era mediante lo solución. aceptada por un corto plazo, por el idealismo sobremundano de Pascal II en el Concilio de Sutrí, esto es por la renuncia de la Iglesia a todas las donaciones y privilegios que mantenía el poder secular, a cambio de la renuncia por parte del Imperio de sus derechos de investidura y al control de los nombramientos eclesiásticos. Tan enérgica solución encontró, sin embargo, la oposición de todos los intereses creados en el seno de la Iglesia imperial, y fué casi inmediatamente abandonada por ambas partes. La solución alcanzada por el Concordato de Worms fué un compromiso que dejó intocadas las raíces del problema, una tregua que permitió a los combatientes el organizar y reagrupar sus fuerzas antes de lanzarse de nuevo a la batalla.

El conflicto, sin embargo, había producido un inmenso prestigio al Papado y un correspondiente desprestigio al Imperio, y, en su consecuencia, no se pudo dudar ya en lo sucesivo del carácter internacional de la Iglesia o de la autoridad suprema de la Santa Sede. La controversia de las investiduras fué mucho más que una mera disputa sobre beneficios eclesiásticos: planteó nuevos principios e ideales sociales que transformaron por completo el carácter de la sociedad europea. Por primera vez la unidad de la Europa cristiana, que estaba implícita en la evolución de la baja Edad Media, fué reconocida explícitamente en una organización efectiva y auténticamente internacional. El Sacro Imperio Romano había intentado la realización de este ideal, especialmente en la época de Carlomagno. Pero había fracasado a causa de la debilidad inherente del Estado medieval. La Iglesia, y solamente la Iglesia, poseía el poder y la autoridad suficientes para unir a los pueblos semibárbaros de Europa en una sociedad universal. La Iglesia medival no era una agrupación de individuos unidos por opiniones religiosas comunes, como una secta moderna. Era un verdadero *reino*, con su constitución y sus leyes propias; abarcaba una parte más considerable de la vida humana e implicaba una ciudadanía mucho más amplia que el estado feudal, bárbaro y fragmentario. Llevaba consigo responsabilidades sociales mucho mayores, en cuanto todo lo que hoy consideramos como *servicios sociales*—el cuidado del pobre y del enfermo y la protección del débil—pertenecía a su esfera más bien que a la del Estado. Sobre todo, era el órgano verdadero de la cultura.

Educación, pensamiento, literatura, arte, existían primordialmente en y para la Iglesia, que representaba la tradición de civilización y orden latinos, juntamente con los ideales cristianos de caridad y hermandad.

Incluso en el campo político, el Papado vino a ejercer una especie de autoridad internacional, como fuente de justicia y suprema corte de apelación. Estableció una especie de protectorado sobre los reinos menores y los territorios no pertenecientes a la Cristiandad, como, por ejemplo, España y Hungría, cuyos dirigentes prestaban una especie de juramento de obediencia al Papado como *caballeros de San Pedro* y vasallos de la Santa Sede. Y aunque ello no significó ninguna clase de control político directo, acentuó la nueva posición del Papado como cabeza de la Cristiandad y dirigente de esta especie de sociedad de naciones cristiana.

No obstante, no era esto por lo que habían luchado los mismos reformadores. Nada puede ser más antihistórico que la tradicional idea sobre Gregorio VII como un ambicioso político eclesiástico, como Bonifacio VIII o Julio II. Primordialmente, fué un reformador y un campeón de la libertad espiritual de la Iglesia, y sus ideales fueron, en esencia, los mismos que San Agustín estableciera en *La Ciudad de Dios*. No le inspiran, como quiere un historiador moderno, «magníficas visiones de grandeza eclesiástica», sino un profundo sentido de la abyección de la Iglesia secularizada de su época, así como la urgente necesidad de su reforma.

«Yo grito, grito una y otra vez—escribe en su llamada final al mundo cristiano, en 1084—. La religión de Cristo, la fe verdadera, ha caído tan bajo, que es objeto de mofa no solamente para el demonio, sino

también para los judíos, sarracenos y paganos... Estos guardan su ley—como ellos la entienden—, pero nosotros, envenenados por el amor del mundo, hemos abandonado la nuestra.» «Cada día vemos miles de hombres que mueren por sus señores; pero si hay alguno que resiste a los malos, los hombres no le ayudan y le consideran loco e insano.» «Me he esforzado cuanto he podido para que la santa Iglesia, la esposa del Señor, recobre su honor y permanezca casta y libre y católica.» *(Mon. Greg.*, 572, etc.)

Así, el movimiento reformista fué a la vez revolucionario y conservador. Rompió con la tradición del Imperio carolingio y de la Iglesia territorial en nombre de principios canónicos y de ideales patrísticos y apostólicos. Pero, en las circunstancias de la época, eso condujo a innovaciones revolucionarias en las relaciones entre Iglesia y Estado, y a la intervención activa del poder espiritual en la vida social de la Cristiandad. La distinción e independencia de la Iglesia y del Estado, de los poderes espiritual y temporal, fué reconocida en teoría, como lo había sido en la época patrística. Pero la situación concreta había cambiado por completo, debido, por un lado, a la territorialización de la Iglesia y, por el otro, a la desecularización del Estado. En la época patrística, la Iglesia, no obstante todo su poder y todos sus privilegios, era una sociedad secundaria, que existía dentro del Imperio romano de la misma forma que existe en los estados modernos. Como escribe San Optato: «El Estado no está en la Iglesia, sino que la Iglesia está en el Estado; esto es, en el Imperio romano.» Pero en la Edad Media esta relación se hallaba invertida y realmente podría decirse que el Estado estaba en la Iglesia. Esta era la realidad social primaria y

fundamental, y el Estado era meramente una institución subordinada encargada de preservar la paz y el orden. Esta concepción, de fundamental importancia para la comprensión de las ideas medievales, fué claramente reconocida por los canonistas y teólogos de la época; pero su aplicación a las realidades complejas del Estado feudal resultó difícil en extremo. Porque la simetría y la plenitud de la sociedad medieval fué contradicha por la confusión inextricable de los derechos y jurisdicciones eclesiásticos y seculares que caracterizaron las condiciones reales de la sociedad medieval. El Sacro Imperio Romano fué un intento de alcanzar una síntesis. La teocracia papal, otro. Ninguno tuvo completo éxito. El ideal del universalismo católico no podía concertar las realidades del sistema territorial con los estrictos principios canónicos; al par que la Iglesia territorial, a pesar de sus tendencias centrífugas, no podía negar la validez de estos principios o rehusar obediencia a los ideales universales inherentes a la tradición católica. Esta insoluble tensión explica la desintegración última de la Cristiandad medieval; pero es, al propio tiempo, condición esencial de los logros religiosos de la Edad Media. La Edad Media no fué la época de fe en el sentido de sumisión completa a la autoridad y de obediencia ciega, sino que, por el contrario, fué una época de luchas espirituales y de cambios sociales, en la que la situación existente estaba modificándose continuamente por la energía reformadora y la actividad intelectual originadas por el contacto entre la corriente viva de la tradición cristiana y los pueblos jóvenes del Occidente.

V

IGLESIA Y ESTADO EN LA EDAD MEDIA

Es imposible comprender la historia de la Iglesia medieval y sus relaciones con el Estado y la sociedad si la consideramos en analogía a las condiciones modernas. La Iglesia no era sólo una sociedad mucho más universal y de mucho mayor alcance que el Estado medieval, sino que ejercía también muchas de las funciones que hoy tenemos por esencialmente políticas. Como se complacía en repetir F. W. Maitland, es difícil hallar una definición del Estado que no incluya a la Iglesia medieval, mientras que el Estado, en las condiciones feudales, carecía frecuentemente de las prerrogativas

y funciones sin las que apenas concebimos su existencia.

En el mundo moderno, la Iglesia es considerada esencialmente como una sociedad voluntaria, de un número limitado de miembros, y de funciones delimitadas; mientras que el Estado es la entidad fundamental que domina todos los aspectos de la vida social, dejando abandonado poco a la actividad independiente. El principal problema para nosotros es cómo salvaguardar aquel mínimo de autonomía social sin el cual no pueden cumplir sus funciones, ni la sociedad espiritual que es la Iglesia, ni los organismos sociales naturales, como la familia. En los primeros tiempos de la Edad Media, el Estado no tenía, sin embargo, el poder material ni el prestigio moral para tales pretensiones universales. Tenía bastante con los problemas de su mera existencia. Ocupaba una situación precaria entre la sociedad universal de la Iglesia, que poseía el monopolio de la gran cultura, y las unidades territoriales menores, que poseían una autonomía local tal que pocas prerrogativas políticas dejaban en manos del soberano nominal. Por ello, en la Edad Media, la realidad social última no era el reino nacional, sino la unidad común del pueblo cristiano, del cual el mismo Estado no era más que el órgano temporal, y el rey el guardián y defensor nombrado por la divinidad.

Para la mente medieval, la distinción no era, pues, entre la Iglesia y el Estado como dos sociedades perfectas e independientes, sino más bien entre las dos jerarquías y autoridades diferentes que respectivamente administraban los negocios espirituales y temporales de esta única sociedad, como Steephan de Tournay lo expresó en su pasaje muy conocido: «En la misma ciudad y bajo el mismo rey existen dos pueblos y dos maneras de vida; dos autoridades y dos jurisdicciones. La ciudad es la Iglesia. El rey es Jesucristo. Los dos pueblos son los dos órdenes de la Iglesia: los clérigos y los legos. Las dos formas de vida son la espiritual y la material. Las dos autoridades son el sacerdocio y la realeza. Las dos jurisdicciones son las leyes divinas y las humanas» (1).

Naturalmente, la Iglesia y el Estado retuvieron su distinción formal. Desde un punto de vista, es verdad, existía una diferencia sociológica entre las dos sociedades mucho más pronunciada que ahora, ya que ambas heredaron tradiciones culturales diferentes y distintos supuestos históricos. La Iglesia miraba al pasado civilizado y conservaba la tradición de la cultura latina y del orden romano; al par que el Estado medieval era el heredero de los conquistadores bárbaros y representaba las tradiciones e instituciones sociales de los pueblos germánicos—francos, sajones, lombardos y visigodos. Así, la sociedad medieval presenta un doble aspecto. Por un lado, la unidad ideal de la Cristiandad unía a todos los bautizados en un pueblo y familia únicos contra los bárbaros paganos del Norte y los musulmanes civilizados del Sur; y por el otro, la tendencia centrífuga del particularismo nacional y local dividía a la Europa occidental en una confusa mezcla de principados guerreros.

Es importante recordar, sin embargo, que estos dos aspectos de la sociedad medieval no deben ser identificados a la ligera con los aspectos eclesiástico y po-

(1) Cfr. Carlyle: *History of Political Theory*, II, 198, y IV, 166. Maritain cita este pasaje—en *Primauté du Spirituel*—de tal manera, que sugiere que la ciudad es la Humanidad y que los dos pueblos son la Iglesia y el Estado, pero no es eso lo que dice Esteban de Tournay.

lítico en sentido estricto. El rey medieval no era meramente el representante de las viejas monarquías nacionales bárbaras; era también un oficial de la sociedad cristiana en estrecha y singular relación con la Iglesia y consagrado mediante ritos religiosos. No obstante todo lo que los canonistas reformadores insistieron en la distinción esencial entre las funciones real y sacerdotal, la monarquía medieval poseía un carácter sagrado y cuasi-sacerdotal que no perdió nunca enteramente hasta la desaparición del viejo régimen a últimos del siglo XVIII.

Esta concepción religiosa del Estado y del oficio real encontró su completa expresión en el Imperio carolingio. que tuvo una gran influencia en la evolución subsiguiente de la cultura medieval. El Imperio carolingio fué la expresión política más completa de estas tendencias universalistas y unitarias a que nos hemos referido. Fué considerado por Carlomagno, por sus sucesores y por sus consejeros eclesiásticos, no meramente como un estado imperial franco, ni siquiera como el renacimiento del Imperio romano en el Occidente, sino como órgano político e imagen de la Iglesia católica. Según la carta de Carlomagno a León III, el emperador «es el representante de Dios y tiene por misión proteger y gobernar a todos los miembros de Dios»; es el señor y el padre, el rey y sacerdote, dirigente y guía de todos los cristianos.

Con esta concepción unitaria de la sociedad cristiana, se tendía naturalmente, bajo un emperador fuerte, a desembocar en una especie de cesaropapismo como el de la Iglesia bizantina. El emperador era considerado como el vértice de la pirámide de la sociedad cristiana, el punto culminante en que jerarquía eclesiástica y civil coincidían.

Pero el Imperio carolingio, contrariamente al bizantino en el Oriente, no poseía una experta burocracia o clase de abogados, y, en consecuencia, dependía mucho más de la ayuda de los eclesiásticos en materias de administración civil que el Estado bizantino. En el Imperio carolingio, al igual que en sus sucesores germánicos, los obispos fueron el principal apoyo del Gobierno, y los eclesiásticos de la capilla real, bajo la dependencia del capellán mayor, formaban la cancillería imperial y el órgano central de la administración. Así, por un lado, el emperador intervenía de continuo en materias puramente eclesiásticas en virtud de su prerrogativa general como defensor de la fe y general supervisor del orden eclesiástico, y, por el otro, el clero desempeñaba una parte principal en la administración secular del Imperio. En tales condiciones, la distinción entre Iglesia y Estado tendía a desvanecerse y esfumarse. La Iglesia era una Iglesia-Estado y el Estado era un Estado-Iglesia; la calidad de miembro de éste comportaba la de aquélla, y sus dirigentes eran prácticamente los mismos. Es más, este estado de cosas no era exclusivo del Imperio. Condiciones semejantes prevalecían en la Inglaterra anglosajona y en la Francia de los Capetos, en donde eran eclesiásticos los principales consejeros y ministros de los reyes. En Inglaterra. los obispos y abades se reunían con los magnates seculares en la Witan y en el Tribunal del Condado para promulgar leyes seculares y eclesiásticas; mientras que en Francia, el rey debía mucha de su influencia al control de los obispados y a su posición como abad lego de los más ricos e importantes monasterios.

De esta manera, la concepción carolingia o unita-

ria de las relaciones entre la Iglesia y el Estado tendía a la vez a la secularización de la Iglesia y a la clericalización del Estado. Los obispos y abades se convirtieron en grandes magnates seculares, que administraban justicia en sus propios tribunales y conducían sus propios soldados a la batalla. La Iglesia vióse envuelta al propio tiempo en el desarrollo feudal de la sociedad, de forma que beneficios y oficios eclesiásticos fueron considerados como feudos legos y utilizados por los príncipes para hacer donaciones a sus seguidores y parientes.

La historia de la Iglesia medieval consiste en gran parte en una serie de intentos de remediar este estado de cosas y de emancipar el poder espiritual del control y explotación temporales, mediante la vuelta a los principios tradicionales del orden canónico. El primero de estos intentos fué la reforma de la Iglesia franca por San Bonifacio, pero ésta se llevó a cabo en el siglo XIII, antes de la fundación del Imperio y del desarrollo del Estado feudal. El segundo fué el movimiento reformista del período carolingio, que, en cuanto se refiere al control de la propiedad eclesiástica, ha examinado de manera tan completa Emilio Lesne en el segundo volumen de su *Histoire de la propriété ecclésiastique en France* (1922-8). Este intento se dirigía primordialmente contra la secularización de las abadías y de la propiedad eclesiástica, en defensa de los derechos de los obispos en contra de los metropolitanos, por un lado, y del poder real, por el otro. Debido parcialmente al limitado carácter de estos obispos, no logró alcanzar un éxito permanente, y su resultado más duradero fué la interpolación de las *falsas decretales* y de los falsos capitularios, que

tanta influencia ejercieron en la posterior historia del derecho canónico.

De mucha mayor importancia fué el tercer intento de reforma, que culminó en la obra de Gregorio VII y en la gran lucha de las investiduras. Considerado desde el punto de vista eclesiástico, este movimiento gregoriano fué una reforma en el sentido estricto del vocablo; un intento de retorno a la tradición más pura de la Iglesia antigua y de restauración de su estricta disciplina canónica. Pero sus consecuencias no fueron menos revolucionarias en la esfera política, ya que implicaba nuevas concepciones en cuanto a las relaciones entre los poderes espiritual y temporal. Los reformadores heredaron la misma concepción unitaria de la sociedad cristiana que habían poseído los carolingios. Pero mientras los últimos consideraron al emperador como la cabeza suprema de todo el pueblo cristiano y el lazo de unión entre la Iglesia y el Estado, los nuevos reformadores proclamaron la absoluta transcendencia y superioridad del poder espiritual y reclamaron la subordinación del poder temporal al espiritual, al igual que el cuerpo está subordinado al alma.

Así, el principio del movimiento reformista fué el mismo que inspirara toda la evolución del derecho canónico en los tiempos medievales y modernos; es decir, la constitución de la Iglesia como una sociedad espiritual libre universal, bajo la soberanía de la Sede Apostólica, con su propio código de leyes y sus propios sistemas legislativo y judicial independientes. Pero, debido a las circunstancias especiales de la sociedad medieval, fué imposible el mantener este principio sin la simultánea reclamación de un control y

responsabilidad considerables del poder temporal. Dada la concepción unitaria de la sociedad cristiana, el programa de los reformadores significaba la sustitución del emperador por el Papa, como cabeza *de facto* de la Cristiandad y dirigente y juez del pueblo cristiano. Desde el punto de vista moderno, hay un golfo inmenso entre estas dos facetas del programa reformista, pero los reformadores apenas se percataron de ello; y en sus escritos encontramos las pretensiones a la libertad espiritual y a la supremacía sobre el poder temporal tratados como partes inseparables de un todo. Así, en la famosa proposición conocida por *Dictatus Papae*, que parece haber sido escrita por el mismo Gregorio VII en 1075, encontramos tales pretensiones como el derecho del Papa a usar la insignia imperial, a deponer a los emperadores y a liberar a sus súbditos de juramento de obediencia a los gobernantes injustos, afirmadas al propio tiempo y, por decirlo así, en un mismo aliento, con principios estrictamente canónicos, como la autoridad suprema de la Santa Sede, la irreformabilidad de los decretos papales y el poder del Papa a deponer o absolver a los obispos.

De la misma forma, los escritores imperialistas no se abstuvieron de defender las prerrogativas puramente políticas del poder temporal, de rechazar el derecho del Papa a deponer a los gobernantes o a utilizar la espada temporal contra sus oponentes. A su vez pretendían que el emperador tuviera el derecho de intervenir en materias puramente eclesiásticas, no sólo en el nombramiento de obispos, sino también en los asuntos del Papado, porque el emperador era el último arbitrio en el gobierno de la Iglesia y tenía el derecho de intervenir en la elección del Papa y de

deponerlo si se hacía indigno del cargo, como en el famoso ejemplo del Sínodo de Sutrí, en que Enrique III rechazó a los tres pretendientes al Papado, a quienes sustituyó por su propio candidato.

La lucha entre el Imperio y el Papado referente a las investiduras vióse envuelta en una confusión casi inexplicable, que torna dificilísima la tarea del estudioso moderno, si ha de juzgar con imparcialidad a ambos partidos. Es una profunda equivocación leer en la historia de la Edad Media la oposición entre las pretensiones de la monarquía universal y la jurisdicción universal del Papado, característica de la época del Renacimiento y de la Reforma. El nuevo Estado político, con sus ideales de administración centralizada y su conciencia nacional fuertemente desarrollada, no era el enemigo que Gregorio VII y sus sucesores tuvieron que combatir, sino más bien la vieja tradición carolingia y otomana del Imperio cristiano, con sus pretensiones universales y su ideal teocrático. Hasta que la Iglesia hubo afirmado su pretensión a la libertad del control secular, el Estado no adquirió conciencia de su propia misión y no pudo vindicar su autonomía política. El renacimiento del derecho romano, que tan gran parte desempeñó en el renacimiento político medieval y en la evolución del Estado europeo, fué, a su vez, consecuencia del renacimiento del derecho canónico que acompañó al movimiento reformista. El renacimiento del derecho romano no fué considerado peligroso por la Iglesia católica. Por el contrario, el Papado fué el primero en asimilar los principios del renacimiento del derecho, hallando en ellos un instrumento inestimable para cumplir su tarea de reorganización legal y de centralización. Los civilistas y los canonistas no eran enemigos ni rivales: eran aliados

en la tarea de racionalizar y clarificar la compleja maraña de las relaciones políticas y eclesiásticas que constituían la sociedad medieval. En verdad, los creadores del nuevo Estado y de la nueva Ley eran, en su mayoría, hombres de Iglesia, como, por ejemplo, Rogerio de Salisbury, Huberto Walter y Enrique Bracton, en Inglaterra.

Es más: el derecho romano era considerado en sí mismo más afín al derecho canónico que al derecho común del Estado feudal; en palabras de un jurista primitivo, era una cosa sagrada, *res sanctissima*, y el inglés Juan de Salisbury considera el intento del rey Esteban de suprimir en Inglaterra la enseñanza del derecho romano como un acto de tiranía sacrílega, comparable a la destrucción de los libros de la ley por Antico. «Esta consideración del derecho romano como cosa sagrada—escribe el profesor Clemente Webb—está relacionada con el sentir profundo de Juan sobre la significación espiritual de la unidad de la civilización cristiana bajo la ley romana universal y la jurisdicción universal del sucesor de Pedro como un ordenamiento divino contra las tendencias separatistas de los diversos reinos nacionales, cuya definitiva salvación debía hallarse en la fuerza más bien que en la razón o en la revelación» (1).

Es verdad que el Imperio, al igual que la Iglesia, mantenía—al menos en teoría—este ideal de unidad, y que el derecho romano pudo muy bien ser utilizado por aquél como un arma en su gran conflicto con el Papado; en realidad, así sucedió con uno de los primero panfletistas antipapales: Petrus Crassus, de Rávena. No obstante, la fuerza real de la posición im-

(1) Artículo sobre «The Policraticus of John of Salisbury», en *Church Quarterly Review*, vol. LXXI, pág. 341 (1911).

perialista descansa en su apelación a los ideales teocráticos de la monarquía carolingia; y el nuevo Imperio era tan absolutamente germánico y tenía tan poco de romano en su constitución y en su tradición, que el espíritu de la tradición auténtica legal del viejo Imperio, representada por el *Corpus Iuris*, le era completamente ajeno. La Iglesia romana, por otra parte, tenía una afinidad y simpatía reales con las tradiciones del mundo latino civilizado, y despreciaba al Imperio germánico como a un poder bárbaro extraño. Un buen ejemplo de esta actitud se encuentra en Bonizio de Sutri, uno de los principales canonistas italianos, partidario de la reforma gregoriana. Como señala M. Fournier, «este gregoriano entusiasta profesa una admiración real por el Imperio; no el de los carolingios y sus sucesores, sino el de la antigüedad. Considera al Imperio romano como un monumento gigantesco, erigido por los antepasados, que ha llevado la gloria de Italia a todos los confines, y opone esta gloria al estado del Imperio en su propia época, arruinado por la deplorable anarquía en que sus dirigentes germánicos le habían dejado caer—*barbaris servit et suis non utitur legibus*» (1).

El Papado, no el Imperio, fué, pues, el que aplicó primero la ciencia restaurada del derecho a la tarea del gobierno. La evolución del derecho canónico en los principios científicos de Graciano y de sus sucesores dió al total sistema del gobierno eclesiástico una base racional legal que no había conocido el Estado

(1) Fournier y Le Bras: *Histoire des Collections Canoniques en Occident*, II, 148. Cfr. la noble oda horaciana de Alfanus de Salerno a Hildebrando, el representante de la grandeza de Roma contra las fuerzas de los bárbaros:

Quicquid et Marius prius — quodque Julius egerant maxima nece militum — Voce tu modica facis.

medieval. Mientras éste estaba tanteando vacilantemente los rudimentos de un orden administrativo, la Iglesia estaba ya constituída como una sociedad internacional orgánica, completa, con un gobierno centralizado, un código de leyes escritas y un sistema desarrollado de jurisdicción apelada, así como asambleas legislativa y representativa.

El resultado de esta evolución fué el hacer del Papado un poder efectivo en la vida pública de Europa y en proporcionarle un prestigio internacional que sobrepasaba con mucho al del Imperio o al de cualquiera de los reinos feudales. Aun en sus mejores días, los de Carlomagno, Otón I o Enrique III, el poder del Imperio se había apoyado, en última instancia, en su fuerza militar, y, por ejemplo, era incapaz de ejercer una efectiva influencia en Italia sin llevar a cabo repetidas expediciones militares, que tenían mucho de invasiones bárbaras. La superioridad del Papado era, por otra parte, moral e intelectual, y aun los poderes que se le opusieron fueron incapaces de resistir su prestigio espiritual.

Al par que el Sacro Imperio Romano perdía su vieja posición como representante de la unidad de la Cristiandad, y se convertía en una mezcolanza confusa y desorganizada de territorios feudales, el Papado se convertía en cabeza de la Cristiandad, en todas las acepciones de la expresión, y ejercía una efectiva autoridad superpolítica sobre los pueblos del Occidente europeo. Esta autoridad no se limitaba a la esfera eclesiástica. Por el contrario, se extendía a toda la vida social y a la actividad humana toda. Juzgaba los asuntos de los reinos, organizaba cruzadas contra infieles y herejes, excomulgaba y deponía gobernantes que habían ofendido la ley común de la

Cristiandad. En realidad reunía dos funciones distintas, aunque relacionadas. Era, en sentido estricto, el dirigente de la Iglesia, representante de Pedro y cabeza de la jerarquía eclesiástica; pero era también el dirigente y juez de la sociedad cristiana, en su más amplio sentido, presidente de una especie de Sociedad Europea de Naciones y autoridad suprema en derecho internacional.

Este doble aspecto del Papado medieval halla su expresión más completa en el Pontificado de Inocencio III, a quien se considera con frecuencia como el más grande de los Papas medievales. Por un lado, completó la organización de la Iglesia medieval de acuerdo con los principios del nuevo derecho canónico, y el gran Concilio de Letrán de 1215 señala el triunfo definitivo del programa de reforma eclesiástica iniciado por León IX y sus sucesores. Pero, por otra parte, era la cabeza dirigente de la Cristiandad, que llevó a cabo el ideal de la unidad de la civilización cristiana bajo una sola autoridad mucho más completa y efectiva que Carlomagno u Otón el Grande.

En palabras de la Biblia, que adoptó como texto de un sermón el día de su consagración, «fué dispuesto para las naciones y para los reinos el caer y el renovarse, el destruir y subyugar, el edificar y el plantar...». Juzgó entre nación y nación, entre reyes y pueblos, entre los pretendientes rivales del Imperio, entre el rey de Francia y el de Inglaterra, entre este último y sus súbditos en revuelta. Estos dos aspectos de la autoridad papal no fueron, sin embargo, diferenciados por Inocencio III. Ambos se derivaban de la pretensión papal de ser el Vicario de Dios en la tierra. En expresión de Inocencio, el Papa era el juez del mundo, «colocado entre Dios y el hombre,

superior a éste e inferior a Aquél»; es el representante de Aquel a quien pertenece la tierra toda, con todo lo que contiene y con todos sus habitantes; «es un sacerdote de la orden de Melquisedec, rey y sacerdote a la vez, que reúne en su persona toda autoridad y todo poder».

Resulta patente que la pretensión de una autoridad tan universal deja poco espacio para la distinción moderna entre los dos órdenes y sociedades autónomas de la Iglesia y del Estado. Pero ya he señalado que la concepción medieval de la sociedad cristiana era en esencia unitaria. El Estado y la Iglesia no eran dos órganos independientes, sino órdenes o funciones diferentes de una misma sociedad, encabezada por el Papa. Pero ello no significaba que tales órdenes estuvieran confundidos o identificados. El príncipe tenía su propia función en la sociedad cristiana y sus propios derechos dentro de la esfera de su ejercicio. La autoridad del Papa era superpolítica y transcendía la del rey sin destruirla.

Esto es lo que quiere significar el Papa cuando contesta a la protesta de Felipe II contra su intervención en la disputa con el rey Juan: que no está juzgando el conflicto sino sobre el pecado. En otras palabras, interviene en una disputa política que puede afectar a decisiones morales, y de éstas él es el guardián nombrado por la divinidad. Sin embargo, esta distinción no implica limitación alguna seria de la *plenitudo potestatis* papal, ya que el oficio real, según las ideas medievales, era esencialmente moral. El rey, como el sacerdote, era un oficial de la única sociedad cristiana, aunque su oficio fuera necesariamente inferior y estuviera limitado a los negocios temporales. En consecuencia, el poder temporal era poco más que un

pálido reflejo del espiritual. Para citar de nuevo a Inocencio III: «Así como la luna deriva su luz del sol, al que es inferior tanto en calidad como en cantidad, en posición y en efecto, el poder real deriva el esplendor de su dignidad del poder del Papa» (1). Y en otro pasaje escribe: «Los príncipes y los reyes tienen cada uno su reino o provincia separada, pero Pedro es supremo sobre todos juntos, lo mismo en extensión que en poder, porque es el Vicario de Aquel cuya es la tierra en toda su amplitud» (2). Y también: «Cristo dejó a Pedro no sólo la Iglesia universal, sino todo el mundo para gobernar» (3).

Aquí la pretensión papal parece transcender los límites entre las esferas espiritual y temporal y referirse a una supremacía omnicomprensiva, teocrática en sentido estricto. No obstante, está ya implícita en la famosa imagen de San Bernardo de las dos espadas, pertenecientes ambas por derecho a San Pedro, aunque la utilización de la material se delegue en el Estado, que la ejerce a discreción de la Iglesia: *ad nutum sacerdotis*. Dicho pasaje es tanto más significativo cuanto que San Bernardo no era en modo alguno un *curialista* en el sentido reciente del vocablo. Tenía la plena conciencia de la mundanalidad de la Iglesia de su época y de las tentaciones a la ambición y a la avaricia que implicaba el creciente poder de la curia. No obstante, a pesar de sus abiertas críticas, no existe más ferviente sostenedor de la pretensión universal del Papado que San Bernardo.

Los polemistas antipapales hacen a veces uso del pasaje extraído de *De Consideratione*, en el que San

(1) Migne, vol. CCXIV, col. 377.
(2) Obra citada, vol. CCXVI, col. 1.013.
(3) Obra citada, vol. CCXIV, col. 759.

Bernardo exhorta al Papa a verse como uno de los obispos y no como su dirigente, y a la Santa Sede como la madre, no la amante, de la Iglesia. No obstante, este mismo pasaje, tomado en su conjunto, es quizá la expresión más sublime del ideal de la supremacía del poder espiritual que se haya escrito jamás. «El Papa—dice—debe ser el azote de los tiranos, el padre de los reyes, el dispensador de leyes y cánones, la luz del mundo, el Vicario de Cristo, el Cristo del Señor y, por último, el Dios de Faraón. Entended bien lo que digo. Cuando el poder y la maldad se alían, debemos esperar de vosotros algo más que humano. Ejerzamos la continencia sobre aquellos que obran mal. Dejemos que aquel que no teme hombre ni espada tema el aliento de vuestra ira. Que piense que el que incurre en vuestra cólera no incurre en la cólera de un hombre, sino de Dios» (IV, 7).

Esto expresa claramente la preocupación fundamental que determinó la actitud del catolicismo medieval con respecto a las relaciones de la Iglesia y del Estado: la necesidad de algún poder para defender la causa de la justicia y la ley de Dios contra las fuerzas de la violencia y del desorden desenfrenadas en la Europa de la Edad Media. Es la misma preocupación que domina toda la vida de Gregorio VII y encuentra su expresión, tenaz expresión, en las cartas de este gran Papa. No debemos, sin embargo, cerrar los ojos a las concepciones más bajas y materialistas del ideal teocrático, que justifican la crítica de sus oponentes. En el siglo XI la causa del Papado fué defendida no sólo por el desinteresado idealismo de Gregorio VII, sino también por el innoble y odioso fanatismo de Manegold de Lutterbach; y en el último período los apologistas de la *plenitudo potestatis* papal no se limitaron

al campo puramente espiritual de San Bernardo, sino que restauraron la falsa donación de Constantino en su intento de dar una justificación legal final a la pretensión, que esencialmente transcendía la esfera religiosa, si se trataba de justificarla en absoluto. El hecho es que durante la primera parte de la Edad Media, y hasta la aparición del tomismo, existe una inevitable confusión entre los órdenes espiritual y temporal que conduce a conflictos y a trágicos malentendidos. La lucha entre el Papado y el Imperio no fué una lucha entre la Iglesia y el Estado secular tal como la concebimos hoy, sino un conflicto entre dos formas paralelas del mismo ideal: el de un Imperio teocrático y el de una Iglesia teocrática, cada uno de los cuales estaba inspirado por la misma visión de una sociedad cristiana omnicomprensiva: la Ciudad de Dios sobre la tierra.

Es necesario señalar cuán apartada estaba de la anarquía semibárbara de la Europa feudal esta visión de un orden universal. Y la trágica ironía del contraste se acentúa por el hecho de que los idealismos contrapuestos fuesen tan frecuentemente utilizados con propósitos egoístas.

Condiciones semejantes prevalecían en Italia, aunque aquí fueran las ciudades, no los príncipes feudales, los que explotaron la situación. Evolucionó aquí el conflicto entre el Papado y el Imperio en una lucha sórdida y feroz entre partidos y facciones rivales, en la cual los principios que ostensiblemente mantenía cada oponente desaparecían bajo una complicada maraña de luchas cívicas y de intereses creados. Era imposible tomar muy en serio el aspecto espiritual del conflicto cuando el alineamiento total de las fuerzas en pugna estaba tan claramente determinado por los

intereses políticos y financieros de las diferentes ciudades y clases, y cuando el uso de las penas espirituales, como interdicto y excomunión, estaba tan extendido que habían venido a perder su efectividad. Sobre todo, las nuevas condiciones de la vida de la ciudad italiana habían originado que el problema de las relaciones de la Iglesia y del Estado asumiera un carácter alterado que restara importancia a las viejas pretensiones del Imperio teocrático. Toda la cuestión se debatió de nuevo en el restringido escenario de la política de la ciudad, y poco importa para la solución alcanzada que la ciudad en cuestión perteneciera nominalmente a las facciones imperiales o a las papales. En el preciso momento en que el Papado parecía haber alcanzado una victoria final aplastante sobre el Imperio, el poder secular afirmaba con éxito su independencia en el microcosmos político de la ciudad-Estado. No obstante, esto no significó necesariamente que el poder espiritual de la Iglesia se hubiere debilitado, porque aunque los obispos perdieron sus privilegios políticos y los abades sus tierras, la Iglesia encontró nuevos y más potentes medios de afirmar su influencia mediante la evangelización de las nuevas órdenes predicadoras y la acción de las confraternidades de religiosas, como las Humiliati y las Ordenes terceras.

Al propio tiempo, la aparición de la nueva filosofía cristiana de Santo Tomás proporcionó por fin un sólido fundamento intelectual al ideal de un Estado autónomo que no transcendía su esfera propia mediante pretensiones teocráticas. Ya en el siglo XII, el canonista Huguccio, profesor de Inocencio III, había enseñado que «ambos poderes, el del Papa y el del emperador, proceden de Dios y ninguno de ellos depende del otro», pero aun este principio no impidió infinitas confusiones respecto a los límites y funciones de ambos poderes. Teniendo en cuenta que la ley natural es la ley de Dios, los hombres tendían a mezclar la esfera del derecho natural con el de la revelación cristiana, como vemos en las palabras iniciales del *Decretum* de Graciano: «La ley natural es la que se incluye en la ley y en el Evangelio», haciendo así a la Iglesia responsable de ambas. Se dejó a Santo Tomás el definir clara y de la forma más extensa la idea de un orden natural autónomo y de una ley natural y establecer el principio de que el «derecho divino, que es de Gracia, no destruye el derecho humano, que es de razón humana» (II, 2.ª q. 10, art. 10). En otra parte, en el comentario de la sentencias, parece deducir el obvio corolario político de este principio cuando manifiesta que en materia de bien civil es mejor obedecer al poder secular que al espiritual (II Sent. dist. XLIV, q. 2.ª, artículo 2). No obstante, este principio había sido ya elaborado en detalle siglos antes, y considerado como base de la doctrina clásica católica de las dos *societates perfectae*. El mismo Santo Tomás, en el pasaje al cual me acabo de referir, califica dicho principio al añadir: «A menos que por ventura el poder temporal esté unido al espiritual, como sucede en el Papa, que constituye la cima de ambos poderes por haberlo así ordenado Aquel que es al propio tiempo sacerdote y rey». Así también hallamos que el discípulo más eminente de Santo Tomás en la generación siguiente, Egidio Romano, es también el más decidido abogado de las pretensiones teocráticas del Papado en su forma más totalitaria. Aunque admite que los dos poderes son distintos, al menos en teoría, hace, en última instancia, depender a ambos del Papa. Porque si Dios es la fuente de toda autoridad y si no existe ley ni justicia

sino obedeciéndole, está claro que todos los derechos, ya sean políticos o económicos, dependen, a fin de cuentas, de la autoridad del Vicario de Dios en la tierra; y el príncipe que se rebela contra el Papa destruye con ello la base de su propio poder, derivado y delegado. De esta forma, la concepción única de la sociedad ya no se restringe a su base histórica, la sociedad actual del Occidente cristiano, sino que se extiende a todo el mundo y a la humanidad toda. Los reinos de los paganos no son más que despojos organizados, sin otra sanción que la de la fuerza, porque fuera de la Iglesia no existe justicia ni autoridad legítima, ya sea espiritual o temporal.

He aquí, pues, que el primer resultado de la nueva filosofía fué la acentuación de las tendencias universalistas de la doctrina social medieval; y en el lado imperialista vemos lo mismo en el caso de Dante, el otro discípulo de Santo Tomás. Nunca, en realidad, recibió la visión de unidad, que absorbía las mentes e inspiraba la imaginación del mundo medieval, más completa y más noble expresión que en la obra del gran poeta gibelino. Pero aunque Dante era profundamente cristiano y católico, ya no es a la Iglesia a la que mira para su ideal unidad, como lo habían hecho los pensadores de la primitiva Edad Media, tanto imperialistas como papistas. Para Dante la unidad ideal no era la de la Iglesia, sino la de la humanidad, y el Imperio romano era su instrumento y sirviente predestinado por la divinidad. Por ello, las pretensiones del Imperio no se basan en su oficio material hacia el poder espiritual, sino, conforme él lo ha expresado, «en la necesidad de la civilización humana», que no puede realizar sus fines naturales y esenciales sin la paz y el orden, que sólo la unidad política puede proporcionar. De esta forma, el Estado—al menos el Estado ideal y universal que es el Imperio romano—tiene no solamente un fundamento independiente en el derecho natural: tiene una misión providencial hacia la raza humana que es análoga en el orden material a la misión de la Iglesia en el orden de la gracia. En realidad, Dante va aún más lejos, y reclama para el Estado su propia gracia, para que así haya dos pueblos escogidos y dos ciudades sagradas.

Este idealismo mesiánico inspira toda la obra de Dante y encuentra su primitiva y más clara expresión en el cuarto tratado del *Convivio*, en donde expone la alta misión del pueblo romano, que descansa, no en la fuerza o en la conquista, sino en la llamada y elección divinas. «Porque—escribe—, ya que no hubo ni habrá nunca una naturaleza más dulce en el ejercicio del mando, más firme en su mantenimiento ni más sutil en su adquisición que la naturaleza del pueblo latino (como puede verse por la experiencia), y especialmente la del pueblo sagrado en el cual fué infundida la pura sangre troyana, Dios escogió tal pueblo para tal oficio.» «Y si consideramos su más avanzada juventud cuando fué emancipado de la guardia de la realeza por Bruto, el primer cónsul, aun antes que César, el primer príncipe supremo, encontraremos que fué construída no por ciudadanos humanos, sino divinos, en los cuales fué inspirado amor divino, no humano, por ella. Y esto no pudo, ni debió ser, más que para algún fin especial querido por Dios para tan gran infusión de divinidad.» «De ello, que no tengamos que pedir más para ver que un nacimiento especial y un progreso especial, pensados y ordenados por Dios, fueron los de la Ciudad Santa. Y verdaderamente soy yo de la firme opinión que las piedras de sus murallas son

dignas de reverencia, y el terreno sobre que está edificada más digno de lo que el hombre pueda decir o demostrar» (caps. IV y V).

Esta exaltación del Estado como tal, con su idealización de la antigua Roma y su intenso patriotismo latino, es casi única en la literatura medieval, y está mucho más alejada de la tradición predominante del pensamiento medieval que el totalitarismo teocrático de Egidio Romano y de sus sucesores, aunque dependa más del tomismo en sus aspectos filosóficos. De todas formas, aunque no tuvo influencia en la corriente principal del pensamiento medieval, es profundamente significativa desde el punto de vista histórico, ya que comprende en una síntesis individual las tendencias divergentes del pensamiento de la Edad Media y de la cultura occidental. Mientras, por una parte, contempla el ideal medieval de una sociedad universal y la tradición de Carlomagno y del Sacro Imperio Romano, por la otra mira hacia adelante, hacia el Renacimiento, la monarquía nacional y la nueva cultura humanista. Considerada superficialmente, la tesis de Dante parece diferir poco del viejo imperialismo teocrático. Hay mucho en *De Monarchia* que recuerda la apología del Imperio de Jordán de Osnabruck en sus conclusiones más extremas, como que «si la Iglesia Romana es la Iglesia de Dios, el Imperio romano es el Imperio de Dios». Sin embargo, cuando la examinamos más atentamente, vemos que con Dante ha cambiado todo el carácter de la teoría imperialista, porque se relaciona por un lado con la doctrina tomista del derecho natural y con la teoría social de Aristóteles y, por otro lado, con la nueva conciencia política y con la cultura secular de la ciudad-estado italiana. Señala un definitivo rompimiento con la teoría unitaria de la sociedad, que había dominado durante los cinco últimos siglos, aunque el carácter revolucionario del cambio fuera oscurecido por el hecho de que las esperanzas políticas de Dante estuvieran aún fijas en el Imperio universal del pasado y no en la monarquía nacional del futuro. Por una desafortunada fatalidad, el país de Santo Tomás y Dante, el único en Europa que estaba lo bastante avanzado en cultura para adquirir autodeterminación política completa, carecía de las condiciones históricas que la habrían hecho posible, y, por ello, el intenso patriotismo italiano de Dante vióse obligado a aliarse inconsecuentemente con su natural enemigo: el poder extranjero del imperialismo germánico. Por otro lado, allí donde las condiciones históricas eran favorables al establecimiento de la monarquía nacional, como en Francia o Inglaterra, el estado de la cultura no estaba lo suficientemente avanzado para que la Iglesia se liberara de sus compromisos políticos y para que el Estado cumpliera sus propias funciones sin la ayuda de aquélla. Consecuentemente, en el norte de Europa las relaciones entre la Iglesia y el Estado estaban aún dominadas por la vieja concepción unitaria de la sociedad, que tendía ahora a encontrar nuevas formas de expresión, estado de cosas que preparó el camino para la definitiva disolución de la unidad religiosa y para la aparición en el siglo XVI de las Iglesias nacionales.

VI

EVOLUCIÓN TEOLÓGICA DE LA CULTURA MEDIEVAL

La transformación sufrida por la religión al pasar del mundo antiguo al medieval fué, como hemos visto, principalmente sociológica. No fué acompañada por ningún cambio revolucionario de doctrina como los originados por la Reforma o los que señalan la separación de las Iglesias orientales de la Iglesia del Imperio. En materias de dogma la religión medieval se caracteriza sobre todo por su espíritu conservador. Había heredado de la época patrística una enorme masa de erudición teológica y, durante siglos, su principal preocupación consistió en cómo conservarla y ampliarla. De aquí la nota impersonal que caracteriza a la literatura de los primeros tiempos de la Edad Media. Como escribe el abate Tixeront: «No creyeron que fuera posible renovar o avanzar el progreso de la exposición doctrinal después de los genios que les habían precedido. Clasifican, codifican, aportan sus correspondientes explicaciones y soluciones, se reúnen en concilios para la reforma de la moral; pero, en cuanto al dogma, se muestran más bien superficiales. Y nadie puede sorprenderse de ello cuando se considera el tiempo en que vivieron. No fué pequeña cosa en tal época y en ambiente tal la mera conservación del pasado y la instrucción en los elementos del catecismo de los terribles neófitos que se incorporaban a la Iglesia» (1).

Por ello, el que se ocupa de la religión medieval debe estar siempre en guardia contra la confusión corriente acerca de los pensamientos patrístico y medieval. Existen, claro está, escritores populares que no intentan hacer distinción alguna y se muestran propicios a considerar toda la evolución del pensamiento católico, desde la época de Tertuliano y Cipriano a la de Bossuet, como *medieval*. Pero aun los estudiosos que se dan plena cuenta del inmenso golfo que divide el mundo antiguo del medieval descuidan frecuentemente este aspecto y describen como características de la Edad Media ideas y creencias que son en realidad más que ecos medievales o repeticiones de la pura tradición patrística. El desarrollo del primitivo pensamiento medieval estaba, en efecto, tan oscurecido por el de la época patrística, que no es en

---

(1) J. Tixeront: *Histoire des dogmes*, III, 324.

ningún modo fácil descubrir sus características originales. Es, no obstante, importante recordar que la expresión *Catolicismo medieval* se utiliza generalmente para describir tres fases de evolución religiosa tan distantes en el tiempo como lo estamos nosotros de la Reforma.

Existe, primeramente, la religión de los últimos tiempos del Imperio romano, que podemos llamar Catolicismo patrístico. Existe también la religión de las *Edades oscuras*, la época de la conversión de los bárbaros. Y, en tercer lugar, tenemos la religión de los siglos XII a XIV, considerados frecuentemente como el período central de la Edad Media, pero que, en esencia, son también, como han señalado Pere Mardonnet y el profesor Haskins, una época de renacimiento de la cultura europea.

Es más: debemos también tener presente que en ninguno de estos tres períodos el Catolicismo—ni forma alguna de Cristianismo—fué la única religión de Europa. En cada una de ellas tuvo rivales con quienes contender, que cambiaron de una a otra época. En la primera, las clases dirigentes eran, en gran parte, todavía paganas, y los Padres de la Iglesia tuvieron que enfrentarse con las críticas de hombres grandemente preparados, que despreciaban al Cristianismo como una presuntuosa superstición oriental, ajena a las tradiciones gloriosas de la civilización clásica. Al propio tiempo, tuvieron que combatir los ataques de numerosas sectas heréticas—arrianos, donatistas, priscilianistas y muchas más—y enfrentarse con el desafío, mucho más fundamental, del dualismo maniqueo.

En la segunda época, la escena cambia enteramente. Prácticamente la herejía ha dejado de existir en el Occidente. Ha desaparecido el viejo paganismo docto, y la Iglesia se ha convertido en representante de la tradición de la cultura clásica, en la medida que ésta sobrevive. Pero el paganismo es aún fuerte y amenaza a la Iglesia, desde el interior y desde el exterior. Desde dentro, mediante las masas de campesinos y bárbaros ineducados, medio convertidos, que se habían encontrado cristianos, por así decirlo, casi sin saberlo, como resultado de la conversión de sus amos y señores feudales; desde fuera, por los pueblos guerreros del Norte y del Este, cuyos repetidos ataques amenazaban destruir la nueva cultura cristiana, tan laboriosa y dolorosamente desarrollada en el Oeste.

Finalmente, en la tercera época, el Catolicismo ha resultado victorioso, y la Iglesia se convierte en señora y preceptora de la sociedad occidental. No obstante, su posición no se reconoce unánimemente. El renacimiento de la vida ciudadana y comercial fué acompañado por una nueva corriente maniquea—procedente del Oriente, a través de la península balcánica—, mientras que el movimiento de reforma eclesiástica, no obstante su ortodoxia fundamental, contenía elementos explosivos, que, a veces, alcanzaron carácter heterodoxo y revolucionario: valdenses y franciscanos espirituales. Es más: la expansión de la Cristiandad dió lugar a contactos y conflictos de la Iglesia con el pensamiento del mundo musulmán, que en el siglo XII disponía aún de un centro de difusión en el sudoeste de España. El pensador europeo más influyente de la época fué, no un cristiano, sino el musulmán español Averroes. De esta forma, los representantes del pensamiento cristiano tuvieron que hacer frente, como en la época patrística, a las críticas de oponentes de alta preparación, poseedores de un igual o superior bagaje científico y filosófico. En realidad,

hasta la segunda mitad del siglo XIII, la Cristiandad occidental no alcanzó un nivel cultural lo suficientemente elevado para oponerse en su propio terreno a los filósofos musulmanes.

En este sentido lato, la historia de la cultura medieval se extiende por unos mil años, y durante todo este período el desarrollo del pensamiento católico se caracterizó por una unidad y continuidad notables.

Sin embargo, en cada una de las tres fases de este desarrollo, la teología católica posee características distintivas, determinadas por las condiciones a las que me acabo de referir. La época patrística fué el período creativo de la teología occidental, y su expresión más acabada se encuentra en la obra y en la personalidad de San Agustín. La segunda fué la época del tradicionalismo *par excellence*, y sus representantes típicos son Gregorio el Grande, San Isidoro y el Venerable Beda; mientras que la tercera es la época de la escolástica, de la sistemática reorganización dialéctica de todo el material tradicional, trabajo comenzado por Anselmo, Abelardo y Pedro Lombardo, y que alcanzó completa expresión en la gran síntesis filosófica de Santo Tomás de Aquino. Puede afirmarse sin exageración que todo lo que la primera fase produjo se conservó en la segunda y fué incorporado en la tercera a la unidad orgánica de la teología escolástica. Nada se perdió. Todo el material esparcido en los escritos de los Santos Padres—en sermones, comentarios y tratados polémicos—se incorpora de nuevo al edificio imponente y sistemático de la teología escolástica del siglo XIII.

* * *

Esta evolución orgánica fué, no obstante, un proceso limitado a las fronteras de la cultura latinocristiana y de la tradición occidental. No incluyó la cultura grecocristiana ni la tradición de la Iglesia oriental, excepto en cuanto se hallaban ya incorporadas a la doctrina de los Padres latinos. Durante toda la Edad Media el Oriente y el Occidente siguieron distintas direcciones en su evolución teológica, y esto es bastante para explicar la separación de las Iglesias y el creciente alejamiento de las mentes orientales y occidentales. Desde un principio, los intereses teológicos de las dos mitades de la Cristiandad habían sido diferentes, y mientras el Oriente cristiano estaba apasionadamente embebido en las grandes controversias cristológicas que originaron la separación de la Iglesia bizantina y del Imperio, el Occidente estaba mucho más interesado en cuestiones de orden eclesiástico y de disciplina moral, como las que produjeron las herejías novaciana y donatista. Hasta la época de la controversia pelagiana no se dió en el Occidente una disputa teológica de verdadera importancia, y aun en este caso el interés era predominantemente moral en comparación con los problemas metafísicos especulativos que ocupaban la mente griega.

Estos intereses continuaron caracterizando la evolución teológica de las Iglesias oriental y occidental. La teología encontró en el Occidente su principio y su centro de organización en la doctrina de la gracia; los sacramentos son primordialmente concebidos como medios de gracia, y la vida cristiana es la vida de la gracia. En el Oriente la teología es la doctrina de la consustanciación del Verbo; los sacramentos se conciben como misterios de iluminación, y la vida cristiana se considera como un principio de deificación median-

te el cual la humanidad se asimila a la naturaleza inmortal del Verbo divino. De esta forma, la tendencia de la teología occidental encuentra en el doctor de la gracia, San Agustín, representación y personificación. Su influencia domina por entero la evolución medieval, mientras que el representante típico de la teología oriental es Orígenes, que continuó influenciando el pensamiento cristiano griego por mediación de Atanasio y de los grandes Padres capadocios. Pero existe una notable diferencia en la suerte de estos dos grandes nombres. Mientras que San Agustín fué—y sigue siendo—el maestro reconocido de la teología occidental, Orígenes fué repudiado por sus sucesores espirituales, y sus escritos fueron proscritos como heréticos. Por una extraña paradoja, los escritos del más grande de los Padres griegos sobreviven en gran parte sólo en traduciones latinas y en manuscritos occidentales. mucho más abundantes que los griegos en aquellas partes del texto de las que se conserva el original. Esto señala un aspecto de la cultura medieval occidental pocas veces reconocido; a saber: su transigencia y su buena disposición a incorporar elementos ajenos a su tradición intelectual. Porque mientras el Oriente ortodoxo estaba orgulloso en demasía de su elevada cultura y de su gran erudición para aprender nada del Occidente (1), el mundo latino siguió abierto a las influencias orientales e incorporando elementos intelectuales y espirituales que le eran ajenos.

Esto puede verse no sólo en la traducción y adaptación en masa de las obras teológicas griegas, que

(1) Las traducciones más importantes del latín al griego fueron hechas por Máximo Planudes, que tradujo a Boecio, San Agustín, *Sobre la Trinidad*, y quizá también la *Summa Theologica*, de Santo Tomás, hacia finales del siglo XIII.

caracteriza a la época patrística, la de Rufino y Jerónimo, de Mario Victoriano, de Hilario y de Ambrosio, sino también en períodos posteriores. Incluso las edades oscuras no se vieron libres de alguna fresca incorporación al patrimonio intelectual del Occidente. Particularmente son de señalar las traducciones de las obras del Pseudo Dionisio, que por su importancia señalan una época en la evolución del pensamiento religioso de la Edad Media. Finalmente, en el tercer período, la evolución de la teología occidental y el inmenso progreso realizado por el movimiento escolástico se relacionan íntimamente con una nueva corriente de influencias orientales, debido a la gran cantidad de nuevo material aportado al mundo latino por los traductores de los siglos XII y XIII. Además de esta corriente principal, científica y filosófica, de influencia aristotélica y árabe, cuéntanse también bastantes traducciones de las obras de los Padres griegos, que ejercieron una influencia directa en la teología occidental.

El más importante de éstos fué el tratado de San Juan Damasceno sobre la fe ortodoxa, tercera parte de su gran *Summa Teológica, La Fuente del Conocimiento*, resumen sistemático y autorizado de toda la traducción teológica griega. Esta obra fué traducida primeramente al latín por Burgundio de Pisa a mediados del siglo XII, y casi inmediatamente—no obstante los ataques de que fué objeto por parte de algunos fanáticos tradicionalistas—se convirtió en uno de los clásicos de la teología occidental, debido a su parcial utilización por Pedro Lombardo en sus *Sentencias*. Aun fué traducido de nuevo por Roberto Grosseteste en el siglo XIII, y fué muy utilizado por Santo Tomás y por los otros grandes escolásticos.

Juntamente con las otras traducciones del griego —sobre todo las del Pseudo Dionisio, con el comentario de San Máximo, vertidas una y otra vez durante la Edad Media—, esta obra ejerció una considerable influencia sobre la teología occidental. Impulsó a los escolásticos—sobre todo a San Buenaventura y a Santo Tomás—a revisar y a completar la doctrina agustiniana de la gracia a la luz de las enseñanzas de los Padres griegos, creando de esta forma una síntesis de las dos grandes tradiciones teológicas del Oriente y del Occidente, que, conservando los rasgos fundamentales de la doctrina agustiniana, acentuó grandemente el carácter ontológico del orden sobrenatural. Mientras San Agustín concibe primordialmente la gracia como un acto de poder divino que inspira la voluntad humana, Santo Tomás la considera, sobre todo, bajo su aspecto esencial del nuevo principio espiritual que transforma y renueva la naturaleza humana por la comunicación de la vida divina; en otras palabras: el estado de deoficación de que hablaban frecuentemente los Padres griegos. No es meramente un poder que mueve la voluntad, sino una *luz* que ilumina la mente y transfigura todo el espíritu. Esta mezcla de la tradición agustiniana y de la doctrina característica de los Padres griegos es quizá el más logrado de los avances teológicos del período escolástico, aunque generalmente se le preste poca atención en comparación con su síntesis filosófica. A pesar de que no fué siempre aceptado y entendido completamente por los escolásticos superiores, vino a convertirse en la base de la teología católica clásica, y cuando sobrevino la gran lucha teológica de la Reforma, se convirtió en seguida en blanco de los ataques protestantes y punto común de la defensa católica.

Es más: la influencia del pensamiento religioso griego no se limitó a las escuelas teológicas y a la tradición erudita; también tuvo una influencia directa sobre la vida religiosa del Occidente, debido a la aparición de nuevas escuelas de misticismo íntimamente relacionadas con la evolución escolástica. Estas debían aún más que al escolasticismo en general a los nuevos elementos del pensamiento bizantino traídos al Occidente por las obras del Pseudo Dionisio y por otros tratados neoplatónicos, como el *Liber de Causis* y la *Introducción a la Teología,* de Proclo, traducido después por Guillermo de Moerbeke, arzobispo flamenco de Corinto y amigo de Santo Tomás. El misticismo no fué un fenómeno religioso nuevo en la Europa medieval. Las influencias neoplatónicas, que alcanzaron el Occidente en forma indiscriminada en el siglo XIII, estaban ya presentes desde el principio en Mario Victorino, Macrobio, Boecio y, sobre todo, en el mismo San Agustín, quien unía a su doctrina neoplatónica de la contemplación e iluminación un misticismo esencialmente cristiano y altamente individual de caridad dinámica, que vino a convertirse en la nota característica del misticismo occidental, de la misma forma que la doctrina agustiniana de la gracia—estrechamente relacionada—se convirtió en la característica conjunta de la teología occidental.

Como ha demostrado el abad Butler en su obra sobre el misticismo occidental, esta tradición mística agustiniana tiene sus seguidores en San Gregorio y San Bernardo, los dos escritores espirituales más influyentes de sus respectivas épocas, y domina la vida espiritual de la Iglesia occidental la época del escolasticismo.

El misticismo de San Agustín es intensamente perso-

nal y posee un carácter psicológico e introspectivo que falta—o es al menos extremadamente raro—en el Oriente cristiano. A este respecto es muy significativo que la gran obra clásica de la Iglesia oriental sea obra de un autor desconocido que oculta su personalidad bajo el seudónimo de Areopagita, mientras el manantial del misticismo occidental es la gran autobiografía espiritual en que San Agustín hace de su propia vida interior clave de las profundas cosas divinas. Y estas tendencias divergentes continuaron diferenciando la espiritualidad de las Iglesias oriental y occidental. El misticismo oriental siguió siendo impersonal y rara vez se expresó en autobiografía o autorrevelación religiosas, excepto en Rusia, en tiempos recientes; mientras que en el Occidente—de San Agustín a nuestros días—ha tendido siempre a caracterizarse por ser altamente individual y personal, habiendo sido en toda época las autobiografías espirituales los clásicos del misticismo occidental.

Pero aunque el misticismo de San Agustín es uno de los elementos fundamentales y permanentes en la tradición religiosa del Oriente, su mayor influencia la alcanzó en el siglo XII, antes de la aparición de las influencias orientales que acabo de citar. Dicho siglo fué un período de actividad cultural y espiritual inmensas. Ha sido llamado la época del renacimiento medieval, pero no fué un renacimiento sólo intelectual, sino también religioso. Si produjo humanistas como Juan de Salisbury, filósofos como Abelardo y Bernardo de Tours, y poetas como Chrétien de Troyes, su figura más grande—y en conjunto también la más representativa—fué un ascético y místico: San Bernardo de Clairvaux, el último de los Padres de la Iglesia.

El misticismo de San Bernardo, y de toda la escuela

cisterciense, sobre todo el de su amigo y discípulo Guillermo de San Thierry, es profundamente agustiniano. Como el de San Agustín, es un misticismo de caridad —*theologia cordis*—, pero aun en mayor grado, porque en San Bernardo el elemento afectivo y voluntarista eclipsa por completo el elemento neoplatónico, que tanto influía todavía la mente agustiniana. Para San Bernardo, el amor es superior al conocimiento, puesto que llega más allá y es, además, su propia causa y fin: *Amor praeter se non requirit causam non fructum. Fructus ejus, usus ejus. Amo quia amo; ut amen. Magna res amor, si tamen ad suum recurrant principium, si suae origini reditus, si refusus suo fonti, semper ex eo sumat unde jugiter fluat. Solus est amor ex omnibus animae motibus, sensibus atque affectibus in quo potest creatura, etsi non ex aequo respondere auctori vel de simili mutuam rependere vicem* (1).

Este es el tema de los sermones de San Bernardo sobre *El Cantar de los Cantares*, uno de los clásicos de la literatura religiosa medieval, que ha ejercido enorme influencia en el desarrollo del misticismo occidental. La interpretación alegórica de *El Cantar de los Cantares* como un epitalamio del matrimonio místico del alma humana con el Verbo divino tiene sus profundas raíces en la tradición de la Iglesia oriental con Orígenes, Metodio de Olimpo y Gregorio de Nisa. Pero fué por mediación de San Bernardo cuando se incorporó completamente, por primera vez, a la tra-

(1) En *Cantica*, LXXXIII, 4: «El amor no busca causa ni fin más que en sí mismo. Amo porque amo. Amo porque puedo amar. El amor es una cosa excelsa, porque vuelve a su propio principio y origen, vuelve atrás a su fuente y siempre puede originarse de nuevo. El amor es el único de todos los sentimientos, movimientos y afecciones del alma por el cual la criatura puede pagar a su creador con la misma moneda.»

dición espiritual de Occidente, pasando, por conducto de Ricardo de San Víctor y de San Buenaventura, a San Juan de la Cruz y a los místicos del siglo XVII, católicos o protestantes. Este es uno de los aspectos de la espiritualidad medieval menos afín a la mente moderna, inclinada a considerar el Eros místico como una perversión o un sustitutivo de la pasión sexual. Pero el cristiano medieval, ya filósofo o místico, consideraba la materia desde un punto de vista diametralmente opuesto. Para él, el divino amor era la realidad, y el amor humano, la sombra. El proceso cósmico tiene su origen en la superabundancia del amor divino constituída por la Creación, y encuentra su fuerza motriz en el deseo por el cual todo lo creado busca el retornar a su origen. De aquí que la pasión sexual no es más que una forma ciega y perversa de la fuerza universal que halla su expresión normal, consciente y verdadera, en el amor de Dios.

Esta filosofía del amor, implícita en todo el pensamiento y vida de San Bernardo, había sido desarrollada en todas sus implicaciones metafísicas por el Pseudo Areopagita en su tratado sobre los nombres divinos.

«En todas las cosas—escribe—es lo bueno y hermoso deseado y amado, y escogido para ser amado; y por su causa y razón los superiores aman a los inferiores por atracción; y aquellos que son del mismo rango aman a sus iguales en comunión; y los más altos aman a los más bajos por previsión y amabilidad; y cada uno se ama a sí mismo por consecuencia; y todas las cosas, al desear lo hermoso y lo bueno, hacen y quieren todo lo que quieren y hacen. Además, puede ser dicho en verdad que la causa verdadera de todas las cosas, por razón de la superabundancia de

su bondad, ama a todos, crea todo, perfecciona todo, mantiene a todos juntos, vuelve a todos hacia sí; y el amor divino es bueno, de lo bueno y por lo bueno. Porque el mismo amor, actuando sobre lo bueno de las cosas existentes, ya superabundantes con anterioridad en lo bueno, no permite que El permanezca en sí mismo sin producir fruto, sino que lo mueve a la creación por la superabundancia que genera todas las cosas.

»Y no seamos temerosos de este nombre de amor (Eros), o agitados por lo que se diga acerca de él. Porque los teólogos, creo yo, consideran equivalentes las palabras caridad y amor (Agape y Eros), y prefieren reservar amor en su absoluto sentido para las cosas divinas, por el prejuicio injustificado del vulgo. Porque aunque el amor en sí mismo es referido en el sentido divino no solamente por nosotros, sino por los mismos oráculos (escrituras), la multitud, no comprendiendo la unicidad del nombre divino del amor, adoptan, como no podía esperarse otra cosa de ella, una concepción parcial, dividida y material del amor, que no es verdadero amor, sino una sombra del mismo, o, mejor aún, una tergiversación del mismo» (IV, 10 12).

Así, el misticismo devoto de San Bernardo y de su escuela, especialmente de Guillermo de San Thierry, encuentra su complemento filosófico en la mística metafísica del Pseudo Areopagita; y la unión de las dos tradiciones fué lo que dió nacimiento al gran desarrollo del misticismo especulativo de las postrimerías de la Edad Media. El primer contacto entre las dos tradiciones tuvo lugar en el siglo XII con Hugo y Ricardo de San Víctor. Es verdad que la obra del Pseudo Areopagita ya era accesible en el Occidente desde el siglo IX, en que sus escritos fueron traducidos por Hil-

duino de San Dionisio. Pero, aparte de la notable excepción de Juan Escoto Erigena, místico neoplatónico, que, singularmente, tuvo poca influencia en sus contemporáneos y sucesores, las obras de Dionisio no tuvieron importancia real para el pensamiento de Occidente hasta el súbito despertar del interés en el siglo XII, lo que se echa de ver en los sucesivos comentarios sobre el libro de las jerarquías celestiales, traducido por Hervé de Deols (1110-30), por Hugo de San Víctor (alrededor de 1137) y por Juan Sarrazino (muerto en 1180). Pero, aun en el caso de Hugo de San Víctor, la influencia de Dionisio es poco considerable, y, en su conjunto, la escuela victoriana pertenece a la misma tradición agustiniana occidental que la escuela cisterciense, con la que está tan estrechamente aliada; hasta que llegamos a la época de Tomás de San Víctor, que fué obispo de Vercelli, alrededor de 1215, que fusionó la tradición de la escuela de San Víctor con las enseñanzas del Pseudo Areopagita, que tanto hiciera por popularizar con sus traducciones y adaptaciones.

Fué, sin embargo, entre los grandes escolásticos del siglo XIII en donde la influencia de los neoplatónicos y de los seguidores del Pseudo Dionisio alcanzó su punto culminante. En verdad, lejos de que el escolasticismo o el misticismo sean dos fuerzas contradictorias y hostiles en el pensamiento medieval, podemos justamente describir el misticismo introspectivo de las postrimerías de la Edad Media, especialmente el de la escuela de Eckhart, Tauler y Ruysbroeck, como un *misticismo escolástico*, ya que está tan estrechamente relacionado con la escolástica de los siglos XIII y XIV como el mismo tomismo. De hecho, estos dos movimientos tienen un origen común en las

enseñanzas de Alberto el Magno, maestro de Santo Tomás, y también de Ulrico de Estrasburgo, el cual pasó la tradición, por intermedio de Dietrich de Freiberg, a Eckhart, reconocido universalmente como maestro y fundador del misticismo alemán y flamenco del siglo XIV. Es posible, sin duda, poner en contraste el platonismo de esta escuela con el aristotelismo de Santo Tomás, haciéndolos aparecer completamente opuestos. Pero debemos tener presente que el aristotelismo de Santo Tomás estaba profundamente impregnado de elementos neoplatónicos, y que las mismas obras de Dionisio constituyen una de las principales influencias formativas del pensamiento de Santo Tomás, y que, por otra parte, Eckhart y Tauler —y sus seguidores—estudiaron a Aristóteles y a Santo Tomás, considerando a éste como el gran teólogo de su orden (1).

En Eckhart la corriente dionisiana, reforzada por elementos adicionales neoplatónicos derivados de Proclo y de los árabes, alcanzó sus últimas consecuencias, pareciendo traspasar los últimos confines de la ortodoxia y llevar el desarrollo teológico medieval a unas conclusiones no muy apartadas del puro monismo de los Vedanta. No obstante, como hace tiempo ha señalado Denifle, Eckhart no es un panteísta oriental ni un idealista moderno: es un dominico medieval y un escolástico; y para comprender bien su concepción es necesario referirla a su contexto histórico, al medio intelectual en el cual se produjo. Así, cuando Eckhart afirma que Dios es todo, que las criaturas no son absolutamente nada, y que es una falacia hablar de Dios como bueno, explica simplemente, en lenguaje para-

(1) Cfr. Théry, en su *Introduction Historique* a los sermones de Tauler, trad. de Hugueny (París, 1927), vol. I, 192-7.

dójico y descuidado, la opinión corriente de la teología dionisiana que se encuentra en forma más equilibrada y no menos completa en los trabajos clásicos de Ulrico de Estrasburgo y del mismo Santo Tomás.

Pero piénsese lo que se quiera de Eckhart, no puede caber duda alguna respecto a la fundamental y completa ortodoxia de sus discípulos, Juan Tauler, Enrique de Suso, Enrique de Nordlingen y Juan Ruysbroeck, por intermedio de los cuales la metafísica mística del Pseudo Dionisio y de Eckhart convirtióse en una de las grandes fuentes de la vida espiritual y de inspiración para la Iglesia en los últimos tiempos de la Edad Media. Los amigos de Dios, como eran conocidos, consiguieron adeptos en todas las clases por toda Renania y la Baja Alemania. No incluían sólo a eruditos teólogos dominicos, como Tauler, y a monjas como las de las comunidades dominicas de Tos y de Uterlinden, sino también a sacerdotes seculares, como Enrique de Nordlingen; caballeros de la orden teutónica, como Nicolás von Laufen; el banquero de Estrasburgo Rulman Merswin, e incluso a campesinos y a gentes sin instrucción del pueblo llano. De esta forma, la *vía negativa* de la mística medieval que el observador extraño considera que conduce a un nihilismo panteísta que no deja espacio para actividad social o moral alguna, inspiró en realidad uno de los más grandes movimientos religiosos populares de la Edad Media.

Es un ejemplo notable—quizá el más notable de la Historia—de la forma en que el pensamiento teológico abstracto puede afectar a la vida religiosa y a la acción social; y es aún más notable cuando consideramos lo poco favorable que eran las circunstancias de

tiempo y lugar para el desarrollo de un tipo de religión tan intelectual e incomprensible.

Pero aunque este movimiento místico representa una de las cumbres de la evolución religiosa medieval, no fué ni mucho menos el único ni el más importante. El que tuvo una mayor influencia sobre la religión y la cultura medievales no fué el misticismo especulativo de los dominicos, sino la piedad evangélica y la devoción a la humanidad de Jesús, que encontró su expresión suprema en la vida de San Francisco. Este movimiento tiene una relación mucho menor con la teología científica de las escuelas que el otro, aunque uno de sus más notables representantes, San Buenaventura, fué también uno de los más grandes teólogos escolásticos. Fué extraordinariamente práctico, emocional y humano, y no debió nada a la tradición erudita o a las ideas metafísicas, sino que surgía directamente del corazón y de la experiencia personal. El mayor logro religioso de la Edad Media no se ha de buscar en el imponente edificio de su organización eclesiástica ni en su obra de síntesis intelectual, sino en el hecho de haber ahondado en la vida espiritual mediante un nuevo tipo de experiencia religiosa que ejerció una profunda influencia en la Cristiandad occidental.

Uno de los más originales y sugestivos escritores modernos de Religión medieval, Pierre Rousselot, ha escrito sobre esto: «San Agustín había considerado la lucha por la verdad y la santidad, antes que nada, como un asunto personal entre el alma individual y Dios; es por ello que ha, por así decirlo, *interiorizado a Dios*. Pero no ha interiorizado en la misma forma a Jesucristo. La humanidad de Cristo permanece para él más bien en lontananza. La gran novedad de la

Edad Media, su mérito religioso incomparable, fué la comprensión y el amor, o quizá mejor debiéramos decir la pasión de la humanidad de Cristo. El Verbo encarnado, *homo Christus Jesus*, no es ya el único modelo a imitar, la guía que debe seguirse; y, por otra parte, la ley increada que ilumina el interior de las almas es interior; es interior aun con respecto a su humanidad. Es la esposa del alma que actúa con ella y dentro de ella. El es el amigo» (1).

Ahora bien, esta nueva evolución de la tradición religiosa del Occidente, este nuevo tipo de sensibilidad cristiana, había hecho ya su aparición a principios del siglo XII con San Bernardo. En sus enseñanzas, la humanidad de Jesús adquiere una nueva significación. En lugar de la figura severa del Cristo bizantino, entronizado en su majestad, temible y reverente, como dirigente y juez de los hombres, San Bernardo prefiere tratar del parecido humano de Jesús, de los sufrimientos humanos de su Pasión y de la debilidad humana de su infancia. *Arbitror Jesum et Joseph, virum Mariae, super genua frequenter arrisisse*, escribe (2) ; y también: «Oh hombre, ¿por qué te atemoriza el rostro del Señor?... No digas como Adán: «Oí su voz y me escondí.» Porque considera que es un infante sin habla; y los lloros de un niño son más para apiadarse que para temerlos» (3).

Fué esto una nueva nota en la literatura cristiana, que iba a ser repetida en incontables meditaciones e himnos, como el famoso *Jesus dulcis memoria* y el *Salve caput cruentatum*. Ni se ha limitado su influencia al mundo católico. Fué también la principal inspiración de los himnos metodista y moravo y de su piedad cristocéntrica. Y toda esta tradición tiene su origen en San Bernardo y en sus discípulos, sobre todo los ingleses de la orden del Cister, como Aelred de Rievaulx, autor del pequeño tratado *Jesús, un niño de doce años;* Isaac de Stella, Gilbert de Hoyland y Stephen de Sawley.

(1) *Christus*, ed. V. Huby (1916), págs. 1119-20.
(2) En *Cantica*, XLIII, 5.
(3) *Serm. in Nat. Dom.*, I, 3.

Pero fué en San Francisco de Asís donde esta nueva cultura espiritual produjo su fruto final y más perfecto. San Francisco es la personificación en cuerpo y alma del nuevo espíritu de la Cristiandad occidental. Hasta entonces, aunque el Cristianismo fuera la gran fuerza formativa de la cultura occidental, había sido un poder extraño, por así decirlo, a la naturaleza del hombre occidental. Sus centros reales de vida estaban en los monasterios, esos campos de la disciplina *militia Dei* esparcidos por el suelo de Europa, medio pagano, como fortalezas en un territorio recientemente conquistado. Con San Francisco vemos por primera vez al Cristianismo abriéndose paso por entre las barreras de la raza y tradición social y alcanzando una expresión orgánica completa en el hombre occidental. Ya no existe conflicto ni inconsistencia entre religión y cultura, entre fe y vida. El hombre es plenamente cristiano, y el espíritu cristiano se une con la naturaleza occidental tan íntima e inseparablemente como lo están el alma y el cuerpo.

Nada puede ser más espontáneo, menos artificial y *erudito* que el genio de San Francisco, y, sin embargo, representa el fruto final de un largo proceso de espiritualización. Señala la mayoría de edad de la Europa y el nacimiento de una nueva conciencia. Y de ahí que no sea accidental que su advenimiento haya sido seguido por la aparición de un nuevo arte y poesía

cristianos, que, como ha dicho Walter Pater, «dió carácter y color visibles y un lugar entre los hombres a la raza regenerada».

Es verdad que este renacimiento europeo no logró realizar la promesa espiritual que señalara en sus comienzos, del mismo modo que la cultura bizantina no pudo justificar la promesa de los primeros siglos cristianos. El siglo XIV fué una época de desilusión y decepción, la del cólera, del gran cisma y de la guerra de los cien años. Contempló la quiebra parcial de la unidad de la Cristiandad y la decadencia del movimiento de reforma espiritual que había sido el alma de la cultura medieval. De los siglos X al XIII el curso de la cultura europea, bajo el ímpetu de un poderoso impulso religioso, había sido centrípeto, hacia la unidad y hacia los ideales del universalismo católico. Desde el comienzo del siglo XIV se modifica esta tendencia y se establece un movimiento centrífugo, que culmina en la Reforma y en la destrucción completa de la unidad religiosa de la Cristiandad. El elemento territorial de la Iglesia se reafirma una vez más en contraposición a la tradición del universalismo católico, cuyas pretensiones parecían ahora irreconciliables con las prerrogativas de las nuevas monarquías nacionales.

Las causas de este cambio son complejas y oscuras e implican factores sociológicos y religiosos varios. Por un lado, el renacimiento de la civilización occidental reforzó la tendencia centrífuga mediante la nueva vida que infundió a las culturas nacionales. En los primeros tiempos de la Edad Media las naciones eran las *gentes* descendientes de las tribus bárbaras

que habían invadido el Imperio, al par que la Iglesia representaba las tradiciones del orden romano y de su más avanzada cultura. Pero ahora esta dualidad de cultura había sido relegada a un segundo término, y los pueblos occidentales estaban plenamente poseídos del orgullo de su juventud y de la conciencia de sus posibilidades. El Estado ya no era una confusa mezcla de unidades regionales y feudales en lucha perpetua. Había logrado implantar un orden político, y, al menos en los reinos occidentales, la unidad nacional. Y, en consecuencia, cuando hubieron superado la anarquía y la disgregación del feudalismo, sintieron que la Iglesia, con sus sistemas económico y jurisdiccional internacionales, juntamente con sus vastos dominios territoriales, era un rival que se interponía en el camino de la plena realización de sus ideales de soberanía y autonomía.

Pero, por otro lado, esta tendencia nacionalista fué reforzada por influencias de un carácter puramente religioso. En los conflictos primitivos entre la Iglesia y el Estado, Roma había apoyado la causa de la reforma eclesiástica y de la libertad espiritual; y los grandes reformadores espirituales Huberto de Moyenmourtier, San Pedro Damián, San Anselmo, San Bernardo, San Francisco y Santo Domingo fueron también los campeones del Papado. Sin embargo, en el siglo XIV ya no era éste el caso. La derrota del Papado en su primer gran conflicto con la monarquía nacional, representada por Felipe el Hermoso (1), le había forzado a trasladarse a Aviñón, acontecimiento que hizo más que cualquier otro destruir su prestigio supranacional. El resultado fué que los mismos refor-

(1) No el español, sino el francés: Philippe le Bel (1268-1314) para los franceses; Phylip the Fair para los ingleses.

madores empezaron a abandonar la causa del Papado y a interesar ayuda, ya del poder secular, como Dante, Guillermo de Ockam y los franciscanos espirituales, ya, como Gerson, D'Ailly y Langestein, de la Iglesia territorial y del parlamentarismo eclesiástico del Concilio de Constanza, que, en frase del docto Figgis, «intentó convertir en un tibio constitucionalismo la autoridad divina de mil años» (1).

Finalmente, vemos cómo el espíritu reformador se separa por completo, en el movimiento husita, de la tradición católica, y se une al espíritu del nacionalismo para producir una gran explosión de sentimiento revolucionario, que presagia ya el fin del orden medieval.

De esta forma, el rompimiento entre el Papado y los reformadores espirituales es la causa fundamental de la decadencia de la Iglesia medieval, así como uno de los principales factores en la disolución de la unidad medieval y de la transformación ocurrida en Europa en los últimos tiempos de la Edad Media. Podemos señalar su influencia en la poesía de las postrimerías de la Edad Media en Dante, en Petrarca, en Langland, no menos que en la misma literatura teológica. Pero su primera manifestación la encontramos en el ala extrema de la orden franciscana, los seguidores de Juan Pedro Olivi y de Angel Clareno; y el quebrantamiento del movimiento franciscano es el primer síntoma de la cercana desintegración de la Cristiandad medieval. Si el movimiento franciscano hubiera podido realizar las promesas de sus comienzos, habría desempeñado en la Iglesia de los últimos tiempos de la Edad Media el mismo papel que los

(1) *From Gerson to Grotius*, pág. 35.

reformadores monásticos habían desempeñado en la Iglesia de los siglos XI y XII. En realidad, nos es dado contemplar los comienzos de tal evolución en la actividad misional de los frailes, lo mismo en Europa que en Asia, así como en la parte que desempeñaron en el movimiento universitario y en la vida de la ciudad medieval. Nunca, es cierto, habían parecido más esperanzadoras las perspectivas de la Cristiandad, ni nunca sus ideales espirituales parecieran más cerca de su cumplimiento que en el siglo XIII. Los hombres creían hallarse en vísperas de grandes acontecimientos y veían en San Francisco el heraldo de una nueva época. La forma extrema de esta tendencia apocalíptica es la representada por los seguidores de Joaquín de Floris, que anunció la venida del tercer reino y del Evangelio Eterno. Pero de ningún modo se limitó a ellos. Encuentra también su expresión en la mayor parte de las grandes mentes de la época, en San Buenaventura y Metchild de Magdeburgo, en Rogerio Bacon, en Raimundo Lulio, en Dante. Por ejemplo, San Buenaventura, que no era joquinista, sino más bien el representante de la tendencia contraria dentro de la orden, considera a San Francisco como el prototipo de la nueva orden seráfica de hombres espirituales y el heraldo de la época «en que la Ciudad de Dios será reconstruída y restaurada y en la que el reino de la paz habrá llegado» (1).

Y cuando San Buenaventura murió pudo muy bien haber creído que sus esperanzas estaban a punto de realizarse, porque el momento de su tránsito coincidió con un último triunfo de los ideales del universalismo católico y de la reforma espiritual. Grego-

(1) En *Hexaemeron*. XVI, 301.

rio X, quizá el mejor, si no el más grande de los Papas del siglo XIII, se había consagrado a la causa de la paz. Había roto con Carlos de Anjou, el genio malo del Papado, y había puesto fin a la larga lucha con el Imperio, convocando el mayor de todos los concilios medievales, el de Lyón, en 1274, para restaurar la unidad del mundo cristiano por la extinción del ya viejo cisma con la Iglesia griega y llevar adelante la obra de la reforma eclesiástica con la ayuda de los pensadores más notables de su época. Santo Tomás, es verdad, murió en su viaje al Concilio, y San Buenaventura murió durante sus sesiones, pero bien pudo pronunciar su *Nunc dimittis*, porque había tomado parte en las negociaciones finales con el embajador del Imperio bizantino y había predicado en la misa bilingüe que conmemoró la reunión del Oriente y del Occidente.

Ni fueron los griegos los únicos orientales presentes en el Concilio. Su importancia cosmopolita se señala por la presencia de una embajada de Abagha, kan de Tartaria, que había sido enviada a concluir una alianza con los cristianos contra el sultán de Egipto, último de los dirigentes musulmanes independientes. Parecía como si el mismo poder del Islam, que por tantos siglos había amenazado la existencia de la Cristiandad, estuviera destinado a sucumbir, y que Asia sería de nuevo abierta de par en par al Cristianismo. En realidad, fué gracias al favor de los príncipes mogoles por lo que le fué posible al franciscano Juan de Montecorvino visitar el Extremo Oriente y fundar misiones y obispados en la India y la China.

No obstante, la promesa de una nueva época de unidad y progreso cristianos estaba condenada al fracaso. El Concilio de Lyón señala un fin, no un principio. Treinta años después quedarán en nada todas aquellas brillantes perspectivas. La unión de las dos Iglesias se había desvanecido con la muerte del emperador que la había apoyado. El último reducto del dominio cristiano en Palestina había desaparecido, y los dirigentes mongoles de Persia, en lugar de destruir el Islam, se convirtieron en musulmanes. La inspiración espiritual del movimiento franciscano había sido oscurecida por las estériles controversias entre los partidarios de la observancia estricta y los de la laxa. En fin, el mismo Papado había sufrido una terrible derrota a manos de la monarquía francesa y estaba a punto de dirigirse al exilio, a Aviñón, abandonando así el tradicional prestigio que había hecho de Roma durante tantos siglos la capital espiritual del mundo cristiano. De esta forma, el siglo XIII, a pesar de todos sus importantes logros religiosos y de su desarrollo cultural, tan brillante, fué fatal para el ideal de la unidad espiritual, núcleo de la evolución religiosa medieval. La época de San Francisco y de San Luis vino a convertirse en la época de Bonifacio VIII y de Felipe el Hermoso (1). Los hombres sintieron, como Dante, que habían desaprovechado una gran oportunidad y que habían hecho una gran repudiación, pero ya no fueron capaces de encontrar un punto de unión que les agrupara en defensa de la causa común. De aquí que, aunque el siglo XIV fué una época intensamente religiosa, ya no fué constructiva desde el punto de vista espiritual. En esencia, constituyó una época de transición en la que se mostraban ya activas las nuevas fuerzas que iban a destruir el mundo medieval.

---

(1) Véase nota de la pág. 147.

VII

EL OCCIDENTE MUSULMÁN Y EL FONDO ORIENTAL DE LA BAJA EDAD MEDIA

La historia de los primeros siglos de la Edad Media es notable por su carácter discontinuo; en realidad, a primera vista parece consistir en una serie de falsos comienzos. Tan pronto como un grupo de conquistadores se ha establecido con éxito en un nuevo territorio, comenzado a reparar la destrucción por él mismo ocasionada y a constituir una sociedad ordenada, cuando un nuevo movimiento de conquista tiene lugar y todo vuelve a hacerse de nuevo. Así, en Italia, la obra de Teodorico fué deshecha por Justiniano, y la de éste, por los lombardos; en Irlanda y Northumbria lo conseguido por la nueva cultura cristiana fué arrasado por las incur-

siones de los vikingos, y el nuevo Imperio carolingio, creación la más importante de los primeros tiempos de la Edad Media, comienza a desmoronarse apenas establecido, dejando al Occidente Cristiano más abandonado y en mayor desorden que nunca lo estuviera.

Con el advenimiento del siglo XI la historia europea parece encontrar un nuevo principio de continuidad y una nueva unidad de dirección. Desde el momento en que los primeros barones acotaron sus montes de tierra y elevaron sus rudas torres de madera o piedra, la cultura occidental se difundió uniformemente hasta conquistar el mundo y subyugar a la misma naturaleza para hacerla servir a sus fines. En verdad, las etapas finales de esta expansión han sido tan rápidas y han ejercido una influencia tan revolucionaria sobre la existencia humana, que no es difícil el comprender su relación orgánica con la sociedad y la cultura de la Europa medieval. Estamos separados de nuestro propio pasado no sólo por los cambios producidos en el siglo XVI—Renacimiento y Reforma—, sino aun más por la gran revolución triple—científica, económica y política—que ha transformado la faz del mundo. Pero, por amplios que estos cambios hayan sido, forman parte de un proceso cultural único, y no existe una solución de continuidad social entre sus diferentes fases, como la que hallamos, por ejemplo, entre la España musulmana y la cristiana, o entre la Britania romana y la Inglaterra sajona.

Sin duda, esta continuidad de desarrollo es ya un lugar común en la moderna enseñanza histórica, pero ésta manifiesta todavía una parcialidad nacional que falsifica su perspectiva general. La continuidad histórica se concibe primordialmente como una continuidad de evolución nacional, y la moderna investigación

histórica ha sido llevada a cabo—desde hace más de cien años—con arreglo a puntos de vista nacionales. En otras palabras, los estados victoriosos han escrito la Historia en su propio honor, y cuanto más importante es un Estado en la actualidad, mayor es el lugar que ocupa en la historia de los tiempos pasados. Y lo mismo es cierto en cuanto a los diversos elementos componentes de la tradición nacional. Francia ha sido unificada a partir de la Isla de Francia, y es por ello por lo que su historia ha sido escrita desde un ángulo parisiense. La historia de las provincias meridionales, que durante siglos vivieron una vida propia, es desconocida por las personas de educación media, mientras se ha estudiado con toda minuciosidad los detalles del reinado del más insignificante de los Capetos. No obstante, los estados que no han logrado sobrevivir, no fueron los menos importantes de su tiempo, como vemos, particularmente, en el caso del Imperio bizantino. Si deseamos contemplar la evolución de Europa en su conjunto, debemos descartar no sólo los prejuicios nacionales, sino también un punto de vista nacional, estudiándola según sus propios principios formales, en analogía con nuestro estudio de las culturas orientales o prehistóricas.

Lancemos ahora una ojeada a la Europa del año 1000, tal y como habría aparecido al extraño observador desinteresado; a uno, por ejemplo, de aquellos judíos vagabundos, como Ibrahim ibn Yacub, el mercader africano que visitó Alemania en el siglo X o a Benjamín de Tudela, el docto peregrino español del siglo XII. La expresión *civilización occidental* tendría para ellos un significado muy diferente al que hoy tiene. No sería específicamente europeo,

puesto que Europa apenas existía como concepto histórico o geográfico. La civilización occidental era aún en el siglo X—no menos que en los días del Imperio romano—prácticamente idéntica al mundo mediterráneo. Tres grandes poderes dominaban y se repartían este mundo: el Imperio bizantino en los Balcanes y Asia Menor, el Califato fatimí en Africa y Siria, y el Califato de Córdoba en el lejano Oeste; y sus capitales—Constantinopla, Fustat (antiguo El Cairo) y Córdoba—eran los tres focos de la civilización occidental.

Nadie podría haber adivinado entonces que estos tres grandes Imperios estaban en vísperas de su decadencia y que el futuro pertenecía a los bárbaros del Norte. Parecían, por el contrario, más fuertes y más prósperos que nunca. El Imperio fatimí estaba en la cumbre de su riqueza y poder bajo el califa Al-Azis (975-96), cuyo gobierno, sabio y tolerante, convirtió a El Cairo en una de las ciudades más grandes y espléndidas del mundo islámico (1). El Imperio bizantino había recuperado su poder y se expansionaba por las tierras danubianas, por Siria y por el sur de Italia, bajo el gobierno de Basilio II, conquistador de los búlgaros, mientras en el Oeste, el Califato de Córdoba había alcanzado el punto más alto de su evolución bajo el gran visir Al-Mansur (997-1002), que había sometido a los principados cristianos del Norte después de una serie de campañas, en las que había destruído Barcelona, Coimbra y León, habién-

(1) Maqdisi escribe a finales del siglo X: «El Cairo es hoy lo que Bagdad fué en sus mejores tiempos, y no conozco otra ciudad más ilustre en el Islam.» En el siglo siguiente, el persa Nasir-i-Jusrau estima que la población de El Cairo era cinco veces mayor que la de Nishapur, la capital de Jorosan, quizá la ciudad más populosa de Persia en aquel entonces.

dose también apoderado de las campanas de la catedral de Santiago de Compostela, llevándolas para adornar la mezquita de Córdoba.

Este civilizado mundo mediterráneo no era menos rico y populoso que lo había sido bajo el Imperio romano. Cada una de las tres grandes capitales tenía probablemente una población de más de medio millón de habitantes (1). Y no eran más que las ciudades madres de un mundo de ellas, que, excepto en Africa, eran apenas menos numerosas y prósperas que en los tiempos antiguos: Sevilla, Zaragoza y Almería, en España; Palermo, en Sicilia; Mahdiyya, en Africa; Alejandría, en Egipto; Antioquía, Alepo y Damasco, en Siria; Tesalónica y Tebas, en Grecia; Trebizonda, Nisa, Esmirna y Tarso, en Asia Menor. Todas ellas eran ciudades ricas y populosas, con un comercio e industria florecientes. A despecho de la piratería, que frecuentemente tornaba insegura la navegación, todo el mundo mediterráneo estaba unido por una red de rutas comerciales que relacionaban a los grandes mercados mundiales de Constantinopla y Egipto en el Asia Central y la India, por una parte, y con España y el norte de Africa, por la otra. Era posible así que los particulares acumulasen grandes fortunas, como los mercaderes cristianos de El Cairo, cuya riqueza llenó de asombro a Nasir-i-Jusrau en 1046, y que los gobiernos obtuviesen saneados ingresos de las rentas de las tiendas, de las aduanas y de los impuestos sobre los mercados. En el siglo XII Benjamín de Tudela calcula los ingresos por estas fuentes

(1) Diehl calcula la población de Constantinopla entre ochocientos mil y un millón. La de Córdoba en el siglo X ha sido estimada en quinientos mil (Lévi Provençal: *L'Espagne musulmane au X*e *siècle)*, mientras la de Fustat, juntamente con la ciudad cortesana de El Cairo, no era ciertamente menor.

sólo en Constantinopla en no menos de siete millones trescientos mil nomismatas de oro, mientras que en 1046 Nasir-i-Jusrau estimó que el gobierno egipcio obtenía más de un millón doscientos mil dinares de oro sólo de las rentas de las tiendas de El Cairo (1).

El mundo mediterráneo poseía, pues, un tipo relativamente uniforme de cultura cosmopolita. De Constantinopla a El Cairo y de Alepo a Córdoba encontramos el mismo tipo de ciudad, con sus palacios, sus bazares, sus baños públicos; el mismo tipo intensivo de jardín-huerto, las mismas industrias y las mismas artes. Aun los palacios reales centros de los diferentes gobiernos—el Palacio Sagrado de Constantinopla, los palacios gemelos de El Cairo, y los de Zahara y Zahira de Córdoba, eran parecidos, no sólo en su pompa y ceremonial, en sus guardias de mercenarios extranjeros y en su población de eunucos y de esclavos, sino también en su construcción externa. Los califas españoles adornaban sus palacios con esculturas y obras de arte griegas, al par que los arquitectos bizantinos imitaban a veces los modelos persas y árabes (2). Este cosmopolitismo fué característico de la sociedad en su conjunto. La religión, no la nacionalidad, era el factor dominante, e incluso las barreras religiosas, al menos en las comarcas musulmanas, eran menos exclusivas de lo que podríamos haber supuesto. La esposa favorita del califa fatimí Al-Aziz era cristiana, y sus hermanos fueron patriarcas de Ale-

(1) A mediados del siglo X, los ingresos que percibía el califa de Córdoba de su hacienda privada y derechos de mercado alcanzó a setecientos sesenta y cinco mil dinares. Esto aparte de los ingresos públicos, de los diezmos y del impuesto sobre la renta, derechos de aduana y sobre las ventas (Lévi-Provençal: ob. cit., págs. 71-77).

(2) Por ejemplo, el *Triconchus* de Teófilo y la *Casa Persa* de los Commenos.

jandría y Jerusalén, al par que otro cristiano, Isa ibn Nestorius, llegó a ser primer ministro. Así también en España, donde el gran califa Abderramán III era nieto de una princesa cristiana; y otra dama cristiana, la hija del rey de Navarra, se casó con Almanzor. Más importantes aún fueron los judíos, que constituían una nutrida parte de la población española y ocupaban con frecuencia cargos de importancia en la administración. El gran médico judío Hasday ben Shaprut (945-70) ocupó una importante posición en la corte de Abderramán III, mientras que en el siguiente siglo el reino de Granada fué gobernado durante años por el famoso visir judío Samuel ibn Nagdela. Debido, en parte, a la influencia de estos hombres, el judaísmo español gozó de un período de prosperidad extraordinario, y el siglo XII fué la Edad de Oro del judaísmo medieval.

El carácter cosmopolita de la cultura mediterránea se echa de ver de manera óptima en la cooperación intelectual entre los doctos musulmanes, judíos y cristianos, cuyos frutos originaron en este período un gran florecimiento de la ciencia y de la filosofía árabes. En esencia, fué éste un movimiento internacional, que se extendió desde el Asia Central a España y al norte de Africa. Nominalmente árabe, estaba basado, sin embargo, en la tradición de la cultura griega, transmitida por los estudiosos sirios y desarrollada por la común actividad de musulmanes, judíos y cristianos. Buen ejemplo de esta cooperación intelectual lo tenemos en la historia del suntuoso manuscrito de Dioscórides, que el emperador bizantino Constantino Porfirogeneta regaló al califa español Abderramán III y que fué traducido por el judío Hasday ben Shaprut,

con la ayuda de un monje griego venido especialmente de Constantinopla con tal objeto.

Pero aunque cristianos griegos y sirios contribuyeran a la cultura internacional de la época, la dirección en filosofía y ciencia había ya pasado definitivamente del Occidente cristiano al Islam. Fué esta la época de Avicena (Ibn Sina) y Al-Biruni (973-1048), del Alhazen (Ibn Al-Haizam) (965-1039) el físico e Ibn Yunus el astrónomo (940-998) de Ibn Hazm (994-1064), tratadista de religiones comparadas, y de Avicebrón (Ibn Gabirol), filósofo y poeta. Sus nombres se cuentan entre los más grandes en la historia del pensamiento medieval; y su influencia dominó el mundo durante varios siglos, como vemos por todo lo que el escolástico occidental debe a Avicena y a Avicebrón, y la ciencia occidental, a Avicena y Alhazen. Todos ellos escribieron en árabe, y, con excepción del judío Ibn Gabirol (Avicebrón), eran todos musulmanes. Pero no eran todos árabes, ni mucho menos. Los más grandes de entre ellos, Avicena y Al-Biruni, eran persas, del Extremo Oriente, y pasaron una parte considerable de su vida al servicio del sultán turco Mahmud, que conquistó el noroeste de la India. Ibn Hazm e Ibn Gabirol eran españoles, y los otros dos, Alhazen e Ibn Yunus, vivieron en El Cairo al servicio del califa fatimí Al-Hakim (990-1021). La cultura musulmana de esta época ya no estaba concentrada alrededor de la corte de los califas abasidas de Bagdad. Al propio tiempo se desarrollaban centros de cultura locales; en Turquestán y Afganistán, en el Extremo Oriente, y en España y Marruecos, en el lejano Occidente.

Pero los lazos de religión, idioma y ley comunes mantenía aún al Islam agrupado en una amplia uni-

dad cultural, a cuyo lado la Cristiandad occidental parecía pequeña y de carácter provincial. El Occidente islámico, aunque sobrepasaba con mucho—en riqueza y población—a la Cristiandad occidental, no era, en sí mismo, más que la provincia occidental de una sociedad que se extendía desde la India y el Turquestán a Portugal y a Marruecos. Los recursos de la cultura musulmana aumentaron, más bien que se redujeron, como consecuencia del desarrollo de nuevos centros de cultura que tuvo lugar en los siglos X y XI. Los estudiosos y los teólogos se desplazaban de un extremo a otro del Islam. Artistas y músicos persas trabajaban en la corte española, y la rivalidad de tantos centros de enseñanza y de cultura estimulaba el desenvolvimiento científico y artístico.

El más cosmopolita de todos estos centros era la capital fatimí de El Cairo, en donde convergían todas las rutas comerciales de los mundos islámico y bizantino. Todo lo que del Oriente pasara al Occidente. o viceversa, debía hacerlo a través de Egipto. Además, la brillantez de la corte fatimí y el excéntrico pero generoso mecenazgo de los califas fatimíes convertían a El Cairo en un centro de atracción. Algunos de los más grandes científicos que trabajaron en Egipto durante este período no eran oriundos de allí, sino de Mesopotamia, como Ibn-al-Haitham, nacido en Basora, y el gran médico cristiano Masawayh al-Mardini, que pasó sus primeros años en Bagdad (1).

Por otra parte, contemplamos en España el desarrollo de un centro cultural como el de Persia oriental, muy alejado del viejo foco de la civilización musulmana, en la misma frontera del mundo islámico, pero más rico que Egipto en recursos y en posibilidades. Incluso la disolución del califato español en el siglo XI, aunque debilitó el poder del Islam, enriqueció aún más su vida cultural, como resultado de la creación de varios centros nuevos de actividad intelectual. Los pequeños reinos de Taifas y ciudades-estados (Sevilla, Toledo, Badajoz, Almería, Murcia y Zaragoza) rivalizaban en el mecenazgo de la literatura y de la erudición. Muchos de sus mismos gobernantes eran poetas y hombres de letras, como Al-Mutamid (1040-1095), el famoso rey-poeta de Sevilla, y Al-Mutasin (1051-1091), cabeza de toda una dinastía de poetas. Yusuf Al-Mutamin, rey de Zaragoza (1081-1085), compuso un célebre tratado matemático y bajo su gobierno y el de su padre (Al-Muqtadir, 1046-1081), Zaragoza fué un centro de estudios científicos y filosóficos. Allí pasó sus últimos años Al-Karmani (proximidades de 976 a 1066), el discípulo de Maslama, a quien se debe probablemente la introducción en España de la extraña teosofía científica de la Hermandad de la Pureza. Allí Ibn Gabirol (Avicebrón) (1021-1058), el gran judío neoplatónico, escribió su famoso libro conocido en Occidente por *Fons Vitae*, y en los últimos tiempos de la dinastía, a comienzos del siglo XII, Avempace introdujo en el Occidente el estudio de la filosofía aristotélica.

El otro centro principal de los estudios científicos estaba en Toledo, en donde Al-Zarkali (Azarquel) (de alrededor de 1028 a 1087), el más grande de los astrónomos occidentales, preparó las famosas *Tablas Toledanas* con la ayuda de Ibn Sa'id de Almería (1030-1070), historiador y astrónomo.

(1) Fué autor de la clásica farmacopea medieval y fué conocido en el Occidente como Mesue, *pharmacopoeorum evangelista*. Cfr. Sarton: *Introduction to History of Science*, I, 725.

Finalmente, Córdoba retenía todavía algo de su vieja supremacía cultural. Fué el hogar de Ibn Hazm (994-1064), el mayor de los escritores de su época; de Ibn Hayyam, el historiador (987-1076), que compuso una inmensa historia de España en sesenta volúmenes, y de Ibn Zaydun (1003-1070), uno de los mejores poetas andaluces.

La amplitud y la riqueza de la cultura española durante este período se echa sobre todo de ver en la obra de Ibn Hazm, al propio tiempo teólogo y poeta, filósofo, estadista y canonista. Poco más o menos, ocupa en el Islam occidental la misma posición que Al-Gazali en el Oriente, ya que es el principal representante occidental del movimiento de la reacción ortodoxa contra el racionalismo de los filósofos de la *xiia*. Al igual que aquél, no fué un estrecho reaccionario; incluso sufrió muy por la intolerancia de los teólogos ortodoxos, que le impidieron la enseñanza en las escuelas de Córdoba y, finalmente, condenaron sus obras a ser quemadas y le obligaron a vivir retirado cerca de Huelva (1).

Su tratamiento científico de las cuestiones religiosas y la amplitud de sus conocimientos pueden verse en su *Fisal*, historia crítica de todos los tipos conocidos de sectas religiosas y de escuelas filosóficas, desde el escepticismo absoluto a la más estricta ortodoxia musulmana, obra notabilísima, que su traductor, don Miguel Asín, considera uno de los documentos más ricos y fidedignos para la historia del pensamiento medieval y testimonio notable de la continuidad de la *philosophia perennis*.

(1) Fué en esta ocasión cuando compuso los siguientes versos: «No te molestes contemplando la quema de estos libros y papeles, sino di más bien: ¡Ahora veremos lo que él sabe! Si han quemado los papeles, no han quemado lo que los papeles contenían. Eso está en mi pecho y lo llevo conmigo a donde quiera que mis caballos me conduzcan. Se para donde me detengo y sólo será enterrado en mi tumba.»

Este es, sin embargo, uno solo de los muchos aspectos del genio de Ibn Hazm. No menos característico es su tratado sobre la filosofía del amor *Tawq al Hamama* (1), que nos da tanta luz sobre el culto del amor en la literatura medieval. Porque fué en la atmósfera brillante y artificial de las cortes musulmanas españolas de los siglos X y XI donde se originó aquella idealización romántica del amor y aquella devoción casi religiosa del amante por la amada, que posteriormente encontró su expresión en el *dolce stil nuovo* de la Italia del siglo XIII. El amor del poeta Ibn Zaydun por la princesa Wallada, y el del príncipe-poeta Al-Mutamid por la esclava Romaica son ejemplos de la vida real de la adhesión romántica que iba a convertirse después en tema principal de la literatura cortesana de Francia y de la Cristiandad occidental. Y, de igual forma, la España musulmana fué la primera en crear la nueva poesía lírica que tanto de común tiene con la lírica romance de los trovadores, que surgiría después en el Languedoc y se extendería con rapidez extraordinaria por toda la Europa occidental.

(1) D. Petrof (Leyden, Brill, 1914). Trad. A. J. Aberry (Luzac, 1953). (La edición española, largo tiempo esperada, es debida al académico y notable arabista Emilio García Gómez: *El collar de la paloma, Tratado sobre el amor y los amantes*, de Ibn Hazm de Córdoba. Traducido del árabe por E. G. G. y con un prólogo de J. Ortega y Gasset. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1952. El prólogo de Ortega ocupa las páginas XI a XXVII, y la extensa introducción del traductor, sesenta y dos páginas. La edición es muy cuidada y la completan cuatro apéndices: bibliografía de la obra, historia bibliográfica moderna de *El collar de la paloma*, libros árabes clásicos más famosos sobre el amor y dos historias de Dabbi relacionadas con el texto estudiado.—(*N. del T.*)

Toda esta brillante vida intelectual parecía anunciar el desarrollo de la gran cultura española del Islam occidental, semejante a la que por aquel entonces se desarrollaba en Persia. Es verdad que España no tuvo un Firdusi que rehabilitara el honor del idioma nacional. No obstante, aun aquí, se incrementó el uso del idioma vernáculo, y los mismos califas no tenían a menos mostrar su conocimiento de él (1). En el siglo XI la distinción original entre conquistadores árabes y nativos conversos al Islam *(muwallad)* se había borrado por completo, y aun los españoles que conservaban la fe cristiana habían venido a compartir la misma cultura que sus vecinos musulmanes. Los habitantes de la España musulmana no estaban ya separados por barreras raciales; todos ellos, cualquiera que su origen fuera—árabes, españoles o bereberes—eran considerados andaluces u *occidentales*, y el camino parecía estar abierto para el desarrollo de una cultura nacional andaluza.

Desgraciadamente, la España musulmana, no obstante su avanzada civilización, se apoyaba en cimientos sociales inseguros, y la misma época que produjo una floración tan brillante de cultura intelectual, fué también la de su decadencia política y la de su caída. El Estado musulmán en España, lo mismo que en Egipto y en Mesopotamia, era una creación artificial, sin relación orgánica alguna con la vida del pueblo, y su poder descansaba en tropas mercenarias y en las clases de esclavos y libertos, entre los cuales reclutaba la mayoría de sus oficiales y servidores. Los esclavos se conocieron como *sakaliba (los eslavos)*, debido

(1) Por ejemplo, Ibn Idhari nos cuenta una historia de cómo Abderramán III terminó un poema árabe con un verso vernáculo del mismo metro. Cfr. Lévi-Provençal, ob. cit., pág. 51.

al hecho de que al principio fueron importados de la Europa oriental por los mercaderes judíos de esclavos que operaban en la Alemania del Este y en el Sur de Rusia. Pero en el siglo X el nombre se aplicaba indistintamente a cualquier esclavo de origen europeo, ya fuera importado de la Europa oriental, ya fuera capturado por los piratas sarracenos en las incursiones que llevaban a cabo en las costas del Mediterráneo occidental. Su número e influencia se incrementaron rápidamente durante el siglo X. Se dice que a finales del reinado de Abderramán III, en 961, los *sakaliba* del palacio de Az Zahra eran tres mil setecientos cincuenta. Bajo sus sucesores desempeñaron un creciente papel en el gobierno y en las intrigas políticas. El último califato fué en realidad un Estado de esclavos, no en el moderno sentido de un Estado que trata a sus súbditos como esclavos, sino porque estaba controlado por esclavos o gentes de origen servil. La decadencia del califato terminó así en una rebatiña por el poder entre los mercenarios bereberes y castellanos y los miembros de la guardia de esclavos. Los ex esclavos se convirtieron en dueños de las ricas provincias del levante español y fundaron los reinos de taifas de Almería y de Valencia, de Denia y las Baleares, mientras los bereberes se quedaron en el Sur y establecieron sus principados en Málaga, Granada, Carmona, Algeciras y otros lugares.

Sin embargo, esto no fué más que un régimen temporal, que cedió gradualmente el paso al gobierno de nuevas dinastías nativas, como los Beni Hud de Zaragoza, los Beni Duhn Nun de Toledo y los Beni Abad de Sevilla. Pero ya no pudieron desembarazarse de la tradición de la dependencia a los mercenarios y a los extranjeros. Los nuevos reinos vinieron a depen-

der más y más de los Estados cristianos del Norte, a los que pagaban subsidios por su protección y apoyo militar, hasta que cada uno de los reinos del Norte se asignaron su esfera de influencia—León en Toledo, Galicia en Badajoz, Castilla en Valencia y Aragón en Zaragoza. Esta fué la situación explotada por aventureros heroicos, como el Cid, Rodrigo Díaz de Vivar, que alternativamente despojaba y defendía a los príncipes musulmanes con caballeresca imparcialidad, y que, finalmente, logró establecerse en Valencia como gobernante cristiano independiente de un Estado musulmán.

Tal situación era de por sí inestable, y las conquistas de Alfonso VI de Castilla obligaron a los príncipes musulmanes a acudir a los bárbaros del Sur para que les salvasen de los bárbaros del Norte. Un nuevo poder había surgido del desierto, o más bien de los límites meridionales del Sáhara, en donde un reformador religioso habían fundado una especie de orden militar en una isla del río Senegal. En Zalaca, en 1085, los ejércitos de León y Castilla fueron derrotados por los fieros caballeros encubiertos del desierto, bajo las banderas de los almorávides, fanáticos del Sáhara, y aquella noche los almuédanos llamaron a la oración desde lo alto de montones de cabezas de cristianos. Pero aunque la causa del Islam fué salvada de momento, la de la cultura tenía poco que ganar. Ibn Hazam había comparado a los españoles cristianos con los bereberes, y a los europeos del Norte, con los sudaneses, y ahora la rica civilización de Al-Andalus fué casi arruinada como consecuencia del conflicto entre estos dos barbarismos rivales.

Muchos de los principales hombres de letras españoles se contaron entre las víctimas de la guerra y de la revolución. El historiador Ibn Bassam ha descrito que las incesantes incursiones de los cristianos le obligaron a huir de Santarem, en Portugal *(la última de las ciudades del Occidente)*, después de ver asoladas sus tierras y la destrucción de todas sus riquezas; un hombre arruinado, sin posesión alguna, salvo la de su mellada espada. Muchos estudiosos, como Abu Salt, de Denia, y Abu-Bekr al-Tortuxi, de Tortosa, abandonaron definitivamente España y se refugiaron en Egipto. Otros fueron aún más desafortunados, como el poeta Ibn Wahbun, muerto por los invasores cristianos en la carretera de Lorca a Murcia en 1087. La última década del siglo XI, especialmente, fué fatal para la cultura española. Mientras Valencia soportaba los horrores del gran sitio del Cid, el puritanismo de los conquistadores almorávides acababa con la lujosa vida cortesana de los reinos del Sur. Al-Mutamid, el rey-poeta de Sevilla, pasó sus últimos años en una prisión africana, y su bella Romaica y sus hijas viéronse obligadas a hilar para ganarse el sustento.

No es, pues, sorprendente que la nota dominante de la literatura española de la época sea una de pesimismo y de desilusión. Lo vemos así no sólo en las lamentaciones de Al-Wakasi y de Ibn-Afasha por la caída de Valencia, o en los poemas compuestos por Al-Mutamid durante su cautividad, sino también, y no menos profundamente, en los versos escritos por Ibn Hazm en fecha mucho más anterior: «Tú lloras por los muertos. Déjalos. Ellos están en paz. Llora, más bien, por los vivos. Son más dignos de tus lágrimas. El muerto descansa en su tumba. No es preciso dolerse de su suerte. Pero a los vivos, que pere-

cen día tras día a manos de la injusticia, nadie los consuela (1).

La cultura española vióse oscurecida por el trágico contraste entre su superioridad cultural y su impotencia material. Contemplábase a sí misma a merced de los conquistadores, a los que despreciaba; pero que sabía con más fuerza y más vitalidad. Y, en consecuencia, sus mejores y más nobles representantes sentíanse inclinados a abstenerse de la actividad política y a refugiarse en el mundo del espíritu, como Ibn Hazm, el filósofo pesimista, o los seguidores de la tradición. Sufí, de esotérico misticismo, el mayor representante de la cual fué también el último representante de la cultura musulmana española, el valenciano Ibnu'l-Arabi.

Este agostamiento prematuro de la brillante civilización de la España musulmana es característica de la suerte de todo el mundo mediterráneo. Por doquier vemos la misma elevada cultura intelectual y material, y la misma ausencia de vitalidad social y de actividad política libre. En ninguna parte se señalan más claramente estas tendencias que en Egipto, donde las condiciones económicas habían sido siempre especialmente favorables al gobierno absoluto. El sistema de gobierno por esclavos y mercenarios fué allí llevado a sus últimas consecuencias, y en las postrimerías de la Edad Media Egipto estaba gobernado por un cuerpo escogido de esclavos circasianos que hacían y deshacían sultanes a su antojo de entre sus propios oficiales. Incluso en el siglo XI, cuando el califato fatimí se hallaba en apariencia en la cumbre de su poder y prosperidad, se encontraba frecuentemente a merced

(1) A. González Palencia: *Historia de la literatura arábigo-española*, pág. 58.

de sus mercenarios negros y de sus guardias turcos esclavos. El más grande de sus dirigentes fué el terrible Al-Hakim, que llevó su despotismo hasta más allá de la locura, que terminó por afirmar su propia divinidad y a quien sus fieles rindieron culto bajo las advocaciones particularmente inapropiadas de *El Compasivo, El Misericordioso*. Toda su historia tiene una calidad irreal y fantástica, que parece pertenecer más bien al mundo de *Las mil y una noches* que al de la sobria Historia. No obstante su crueldad y su insano capricho, fué un gran mecenas de la enseñanza y fundó la Academia de Ciencias en El Cairo y un observatorio en las colinas Mokattem. Nadie en sus dominios era, sin embargo, lo bastante poderoso o lo bastante humilde para sentirse libre de su tiranía, y tal era el terror que inspiraban su fría ferocidad y sus pavorosos ojos azules, que ninguna de sus víctimas se atrevía a atacarle, aunque acostumbraba a salir por la noche solo y sin guardia, caballero sobre un pollino. Cuando, finalmente, en 1020, no regresó de una de estas excursiones nocturnas, muchos de sus súbditos se resistieron a creer que había sido asesinado. Aun hoy, los drusos del Líbano, le rinden culto como a la última y más perfecta de las sucesivas manifestaciones de la divinidad, sosteniendo que un día volverá de su *retiro* para juzgar al mundo e inaugurar el reino de la justicia y de la verdad.

Bajo sus débiles sucesores se desintegró gradualmente el Imperio fatimí, que se había extendido desde el Atlántico a las fronteras del Mediterráneo y del Imperio bizantino. Sus fragmentos se repartieron entre los bereberes, en el Occidente; los turcos seléucidas, en el Oriente, y los normandos y los francos, en

Sicilia y Siria. Pero Egipto continuó siendo la metrópoli del Islam occidental, y las causa de los fatimíes suscitaba aún una apasionada devoción de los partidarios de la Shiah en todo el mundo musulmán. A fines del siglo XI era todavía lo suficientemente fuerte para dar nacimiento al nuevo movimiento de Hasan i Sabbah y a su secta de *asesinos*, que llevó a cabo una campaña de propaganda y de terrorismo en Persia y en el cercano Oriente, al par que durante un corto período (años 1058 y 1059) las pretensiones del Califato fatimí fueron reconocidas en Bagdad, capital del Califato sunní. Pero, mientras tanto, la dinastía se convirtió en una marioneta a merced de los favoritos y de los mercenarios, y el país fué devastado como consecuencia de la rivalidad de las tropas negras y la guardia turca. En el siglo XII, debilitado por las disensiones externas y expuesto a los ataques de los ejércitos cruzados de Palestina, se convirtió en presa fácil para el poder creciente de los Atabegs, de Mosul. Como observó su conquistador curdo, era una «tierra sin hombres y con un gobierno despreciable». No obstante, todavía existía alguien que echaba de menos con pesar el lujo y la cultura de la vieja corte fatimí. «Oh, censurador de mi amor a los hijos de Fátima—escribió un poeta árabe—, únete a mí en las lágrimas sobre los salones desiertos de los palacios gemelos» (1).

En comparación con la situación del Egipto fatimí, la del Imperio bizantino parecía relativamente normal y saludable. Las tradiciones romanas de ley y de responsabilidad no habían desaparecido nunca por

(1) S. Lane Poole: *History of Egypt in the Middle Ages*, págs. 179, 193.

completo (1), al par que la influencia de la literatura y de la erudición clásicas conservaron los ideales del helenismo y de la cultura helénica entre las clases educadas. Basilio II, íntegro y sincero, que se sentía más a gusto en el campo que en palacio, se parece más a los antiguos emperadores-soldados romanos que a un déspota oriental, y la erudición de Miguel Psellos une la tradición de los retóricos griegos a la de los humanistas renacentistas.

En el organismo social bizantino estaban, sin embargo, presentes las mismas semillas de decadencia que en el mundo musulmán. El ejército estaba lleno de mercenarios bárbaros, y la vida de palacio estaba dominada por los eunucos y por los oficiales esclavos, como el esclavo Borilus, eminencia gris del trono en tiempos de Nicéforo III. El Imperio no poseía una unidad social o nacional genuinas. Era un zurcido de razas y nacionalidades diferentes, unidas solamente por la jerarquía burocrática del Estado y por la unidad eclesiástica de la Iglesia ortodoxa, único sustituto de la unidad nacional. Pero la extrema mundanalidad de la religión bizantina equilibraba sus servicios a la causa de la unidad social, y el tradicionalismo de la Iglesia se alió al conservadurismo de la burocracia para mantener el carácter estacionario de la civilización bizantina.

De este modo, el renacimiento del Imperio bizantino en el siglo X no fué, en forma alguna, un bien puro y simple para el Cristianismo oriental. Unió al

(1) Como escribe Finlay: «Una administración regular de justicia que deparó un alto grado de seguridad a vida y propiedades, que dió al pueblo una superioridad inconmensurablemente mayor sobre los súbditos de cualquier gobierno contemporáneo...» (*History of the Byzantine Empire*, Everyman, página 422.)

Oriente contra el Occidente y comunicó un carácter político o cuasinacional al cisma de las Iglesias. Pero al mismo tiempo destruyó la vida nacional independiente de los Estados cristianos menores por su política de expansión militar y de centralización. El nuevo reino cristiano de Bulgaria, ya en el siglo x de considerable promesa cultural, fué destruído sin piedad por la conquista de Basilio II, al par que la antigua civilización cristiana de Armenia, en la cumbre de su desarrollo artístico, fué ignominiosamente traicionada por Constantino IX, cuya anexión de Armenia ayudó a abrir el camino de la conquista del Asia Menor a los turcos seléucidas. La capital armenia de Ani, con sus cuarenta puertas y sus mil y una iglesias, fué capturada y destruída por Alp Arslan en 1064, y siete años después, el ejército bizantino, mandado por el emperador Romanus Diógenes, fué aplastado por los turcos en la desastrosa batalla de Manzikert, que dejó toda el Asia Menor a merced de los invasores.

El Imperio bizantino nunca se recuperó de este desastre. Porque las provincias anatolas eran la espina dorsal del Imperio—lo mismo militar que económicamente—, y su pérdida le enfrentó con la creciente amenaza de la agresión occidental, y ello sin más recursos que los de la diplomacia y de las finanzas. El Imperio bizantino de los últimos tiempos fué un Imperio egeano, pero sin poseer el poder marítimo que podía hacer tolerable tal situación. No obstante, retuvo su superioridad cultural. En realidad, la pérdida de sus provincias continentales contribuyó a dar a la cultura bizantina un carácter nacional del que anteriormente careciera al incrementar la proporción del elemento helénico en su población. Como en la

España musulmana, la vitalidad artística e intelectual de la cultura mediterránea sobrevivió a su decadencia política, pero su actividad se limitó a la superficie de la sociedad. Fué incapaz de echar raíces, debido a la poca profundidad del terreno. En consecuencia, estaba destinada a marchitarse prematuramente sin producir el fruto de un renacimiento social de la Cristiandad oriental.

VIII

DESARROLLO CIENTÍFICO DE LA CULTURA MEDIEVAL

El criterio último para juzgar el valor de una religión no lo constituyen sus frutos culturales, sino su verdad espiritual. Esto no es, sin embargo, el que el historiador y el sociólogo aplican al juzgar una época o una civilización. Una religión que produce un gran arte o una gran literatura, una religión que se manifiesta en una brillante civilización tendrán para él naturalmente un mayor interés que una religión verdadera, que sólo produce mártires o místicos. Pero si se justifica el juicio del valor cultural de una religión por sus frutos culturales, carécese de derecho, desde el punto de vista religioso, a considerar finales tales conclu-

siones. En realidad, sin embargo, es muy difícil para un historiador distinguir entre valores culturales y religiosos. Si cree que una religión es verdadera, tenderá naturalmente a tomar una disposición favorable respecto a la cultura a la que está asociada, y si considera una cultura bárbara o atrasada, se sentirá inclinado a condenar o a menospreciar sus normas y creencias religiosas.

Y en este criterio basó su juicio de la religión medieval el cristianismo tradicional humanista. Literatura, filosofía y ciencia medievales, parecieron despreciables a los ojos del estudioso renacentista y aun más al del filósofo de la ilustración dieciochista y, consecuentemente, la religión medieval, o bien compartía aquella condena, o, aun más frecuentemente, se consideró como responsable principal del atraso cultural de la Europa de la Edad Media. En la famosa frase de Gibbon, la Edad Media fué «el triunfo de la barbarie y de la religión».

Esta condenación en bloque de la cultura medieval ha sido abandonada hace ya tiempo por las gentes cultas. La principal causa para tal cambio fué el redescubrimiento de los valores puramente culturales de la Edad Media: literatura y arte, y ello contribuyó de forma muy señalada a una mayor apreciación de la religión medieval. El redescubrimiento del pensamiento medieval se produjo más tarde y fué mucho menos general. Limitóse principalmente a aquellos que estaban ya convencidos de los valores religiosos de la cultura medieval y, en general, tardó en interesar a la opinión pública. Sin embargo, no ha carecido de efecto, y hoy existen pocos historiadores de la filosofía que no reconozcan la grandeza de los logros intelectuales de los tiempos medievales. Es ver-

dad que historiador tan distinguido como J. B. Bury describió aún el pensamiento medieval bajo la rúbrica *La razón en la prisión*, pero dicho libro fué escrito con un marcado partidismo racionalista, y, por lo general, aun aquellos que asignan a la metafísica medieval un mero interés histórico, reconocen—como el profesor Whitehead—que la mente europea recibió del escolasticismo medieval aquel fundamental entrenamiento en el pensamiento racional del cual dependen todos sus logros posteriores.

Pero al abordar la cuestión de las ciencias naturales vemos que el viejo prejuicio es aún, en gran medida, dueño del campo, no obstante la obra reciente de Pierre Duhem, George Sarton y otros escritores. Para el científico la Edad Media es aún la Edad Oscura, y la religión medieval es aún considerada como una fuerza oscurantista que detuvo y retardó la evolución del pensamiento científico.

Debemos admitir, sin embargo, que en la Edad Media se produjo una gran decadencia del conocimiento científico de las alturas que había alcanzado en el mundo helénico, y que *a prima facie* existe un buen argumento para atribuir esta decadencia al advenimiento del Cristianismo y al consiguiente desvío de la atención del hombre hacia el mundo de ultratumba, y de los hechos de la naturaleza a las verdades de la fe. ¿No habla San Agustín, el patriarca del pensamiento cristiano occidental, de la ciencia como de una curiosidad vana que distrae la mente de su fin verdadero, que no es el de contar las estrellas o hallar las cosas ocultas de la naturaleza, sino conocer y amar a Dios? ¿No mataron los monjes a Hipatia? ¿No cerró Justiniano la escuela de Atenas, que seguía manteniendo viva la chispa de la ciencia y de la filosofía griegas?

Todo esto es verdad. Debemos, no obstante, recordar que la cuestión no es tan simple como a primera vista parece. La ciencia a la que San Agustín se refiere es la astrología, que, en nuestra opinión, en ningún modo, puede ser así calificada, aunque para los hombres de aquella época pareciera inseparable de lo que nosotros llamamos astronomía, y, de igual forma, la escuela de Atenas, no obstante su devoción genuina a la ciencia helénica, estaba inspirada por una creencia en el ocultismo y en la magia mucho más perjudicial al ideal científico que la teología y la filosofía teológica agustinianas. En cuanto a la muerte de Hipatia, tiene que ver con sus méritos científicos tanto como el exilio de Einstein de Alemania tiene que ver con la relatividad. Lo cierto es que la decadencia vital de la ciencia antigua no es más que un aspecto de la cultura helénica, y que cuando el Cristianismo conquistó la civilización antigua ocupó un edificio ya vacío. La vida lo había abandonado, y un nuevo espíritu iba a ocupar su puesto.

Pero si esto es así, ¿cómo explicarnos el atraso del Occidente cristiano en comparación con el Oriente musulmán? Los árabes, no los cristianos, fueron los herederos de la ciencia helénica y los continuadores de su labor, y durante toda la alta Edad Media, mientras el Occidente no lograba nada de valor en el terreno científico, el mundo musulmán—de España al Afganistán—era escenario de una actividad intelectual intensa, no sólo en filosofía, sino también en matemáticas, astronomía y medicina.

El contraste es muy grande, pero es imposible explicarlo exclusivamente basándose en motivos religio-

sos. Porque la religión dominaba la cultura musulmana no menos que la de la Cristiandad, y la teología musulmana era aún más exclusiva y universal en sus pretensiones que la de la Iglesia católica. Las causas de la diferencia fueron materiales más que espirituales, y deben buscarse primordialmente en el atraso social de la rudimentaria cultura agraria de la Europa occidental en comparación con la rica civilización urbana del mundo musulmán.

Pero, además, existe otro factor de importancia primordial. La cultura musulmana tuvo una relación directa con el Helenismo y pudo aproximarse a los fértiles veneros de la literatura griega. Por otra parte, los nuevos pueblos del Occidente fueron tributarios de la cultura latina y sólo poseían un contacto indirecto y secundario con la tradición helénica. Porque, aunque la cultura latina había sido adoctrinada en la tradición clásica de la literatura helénica, nunca había asimilado por completo la tradición científica griega. En consecuencia, mientras los árabes pudieron apropiarse de las riquezas acumuladas de la tradición aristotélica, de Ptolomeo y de los astrónomos primitivos, y de los matemáticos griegos, el Occidente tuvo que contentarse con la labor de doctos aficionados, como Plinio, y con las nociones elementales de la filosofía griega, transmitida por escritores como Boecio, Casiodoro, Mario Victorino, Macrobio y Apuleyo. La responsabilidad de este estado de cosas debe atribuirse, no a la Iglesia o a la cultura medievales, sino a la cultura secular del Imperio romano, que nunca intentara seriamente la asimilación de la cultura científica griega ni la utilización de las magníficas oportunidades que para la transmisión de la ciencia griega al mundo de habla latina ofrecían las condiciones cosmopolitas de la época.

Pero si no existe razón para suponer que las Edades oscuras fueron oscuras porque fueron religiosas, no es menos difícil exagerar su oscuridad, lo mismo respecto a los conocimientos científicos que a lo radical del aislamiento entre la ciencia de la antigüedad y la de los tiempos contemporáneos. En este terreno se justifica el punto de vista tradicional, y sólo debemos considerarlo falso en cuanto extiende su juicio de la alta a la baja Edad Media, para hacer coincidir con el Renacimiento el comienzo del desarrollo científico de la Europa occidental. En realidad, la recuperación de la ciencia griega y la restauración del contacto con la principal tradición del pensamiento griego constituyen una de las más notables realizaciones de la cultura medieval. Aún más que esto: es un momento decisivo en la historia de la civilización, porque señala el ocaso de la milenaria supremacía de la cultura oriental y del Oriente mediterráneo y el comienzo de la dirección cultural del Occidente. En realidad, un logro mucho más importante y original que ninguno de los alcanzados por el Renacimiento. Porque los estudiosos del Renacimiento, no obstante su originalidad, continuaban una tradición que nunca había desaparecido por completo: la del humanismo y la erudición clásica, procedente de Cicerón y Quintiliano. Pero el redescubrimiento del pensamiento griego por los estudiosos medievales fué un hecho nuevo en la historia del Occidente: la conquista de un mundo nuevo.

El renacimiento científico de la Edad Media no es, en verdad, labor exclusiva de los pensadores occidentales. No fué resultado de un proceso gradual de ex-

periencias y descubrimientos, sino más bien de la importación a la Cristiandad de una tradición y de una literatura científicas que pertenecían a una cultura extraña. Constituye, pues, un fenómeno paralelo a la evolución de la nueva poesía lírica y de la nueva cultura literaria, a la que me refiero en los capítulos siguientes. Como la última, tuvo su origen en la heterogénea cultura del Mediterráneo occidental, mundo extrañamente descuidado por los historiadores, pero que constituye una posición clave para el entendimiento de la cultura de la baja Edad Media. Fué aquí, en España y en Sicilia, en las ciudades comerciales de las rivieras italiana y francesa, en los cortes feudales de Provenza y Cataluña, donde los cristianos se encontraron por primera vez en el mismo plano con árabes y judíos, y recibieron la influencia de la brillante civilización que se había desarrollado en el Islam occidental de los siglos X al XII. Los ojos de los estudiosos occidentales se abrieron también aquí por primera vez a la riqueza de la ciencia griega y árabe, así como a su propio retraso científico, y también en Toledo y en Salerno, en Barcelona, Montpellier y Palermo fué en donde los cristianos empezaron a trabajar con árabes y judíos, colocando los cimientos de una nueva cultura científica occidental.

El carácter cosmopolita del movimiento se echa de ver por los nombres de los estudiosos a quienes se debe la introdución de los nuevos conocimientos, que incluyen a italianos, como Platón de Tívoli, Gerardo de Cremona, Burgundio y Leonardo de Pisa; griegos sicilianos, como Enrique Aristipo y Eugenio el Emir; españoles, como Gundisalino o Domingo González, Hugo de Santalla y Marcos de Toledo; ingleses, como Adelardo de Bath, Roberto de Chester, Daniel de

Morley y Alfredo de Sereshel; un escocés, el famoso Miguel; un eslavo, Herman de Carintia, y un flamenco, Rodolfo de Brujas.

Aparte de los sicilianos y de Burgundio de Pisa, que tradujeron directamente del griego, todo ellos deben mucho a la colaboración de estudiosos de lengua árabe. Algunos de ellos eran mozárabes, cristianos españoles de lengua árabe, como Galippo, el ayudante de Gerardo de Cremona; pero en su mayoría eran judíos o conversos del judaísmo, como Juan Hispano (Juan Abendaud), que trabajó con Gundisalino; Savasorda, ayudante de Platón de Tívoli, y Pedro Alfonso, que visitó Inglaterra como médico de Enrique I.

El carácter derivado del movimiento y su carencia de originalidad no deben, sin embargo, disminuir los logros de los estudiosos occidentales, que tuvieron que enfrentarse con tantas dificultades y que supieron vencer tantos obstáculos en la desinteresada persecución del conocimiento científico. Porque, por extrañas que sus ideas científicas puedan parecernos, no cabe dudar de que el ideal que inspiró su actividad fué puramente científico, y de que son los humildes y medio olvidados fundadores de la larga y gloriosa pléyade de científicos occidentales.

En modo alguno desconocieron la gran importancia de los problemas a resolver ni el carácter revolucionario de sus trabajos. Uno de los primitivos traductores, Platón de Tívoli, prologa su traducción del tratado astronómico de Al-Battani (1) con una notable catilinaria de la actitud occidental hacia la ciencia.

(1) *De Motu Stellarum.* Obra de gran importancia, no sólo para la ciencia astronómica, sino también porque ayudó a la introducción de la trigonometría en Europa.

Ataca la ignorancia y la pereza que indujeron a los latinos a descuidar los estudios científicos en beneficio de más fáciles y menos valiosas empresas. «Roma —dice—ha sobrepasado no sólo a los griegos, sino también a cualquier otro pueblo, en potencial guerrero y en la extensión de su imperio. Pero en ciencia ha sido muy inferior, no sólo a egipcios y griegos, fundadores de todas las artes liberales, sino también a los árabes.»

Esto es cierto con respecto a todas las artes, que los latinos poseen solamente en cuanto las han recibido de otros; pero, sobre todo, a la astronomía, superior a todas las otras ciencias en exactitud de método, sutil razonamiento y amplitud de pruebas. «En astronomía, el mundo latino no puede mostrar, no digo ya un solo autor, pero ni siquiera un traductor del que pueda enorgullecerse. Los egipcios tienen en este arte un número considerable de maestros, de los cuales Hermes es el principal; los griegos tienen a Aristóteles, Abrachis (Hiparco), Ptolomeo e innumerables otros; los árabes, a Algorithm (Al-Juarizmi), Messehala, Albategni (Al-Battani) y muchos más. Los latinos, por el contrario, no tienen ni un solo autor; por libros tienen sólo insensateces, sueños y cuentos de viejas comadres. Ello me ha movido a mí, Platón de Tívoli, a enriquecer nuestra lengua con aquello de que más carecía, expurgando en los tesoros de un lenguaje desconocido» (1).

Pero si los estudiosos occidentales tenían mucho terreno que roturar no perdieron el tiempo en hacerlo. La actividad de los traductores y adaptadores, en especial Gerardo de Cremona, que trabajó en Toledo

(1) P. Duhem: *La Système du Monde de Platon à Copernic*, III, 199-200.

hasta su muerte, acaecida en 1187, es casi increíble. En poco más de medio siglo fué transmitido al mundo latino la principal tradición de los conocimientos griego y árabe, tanto en filosofía como en ciencia: Euclides, Ptolomeo, Galeno, los matemáticos y astrónomos árabes, Avicena, Al-Farabi, Ibn Gabirol y, sobre todo, Aristóteles, cuya figura domina ambas tradiciones científicas, de la misma forma que iba a dominar la del Occidente medieval.

El impacto de esta gran masa de nuevos conocimientos en la mente occidental no podía por menos de producir efectos sorprendentes. Resucitó toda la cuestión de las relaciones entre la religión y la ciencia, entre razón y fe, de forma muy acentuada y radical. La realización total de los problemas en cuestión fué en verdad demorada hasta que el aristotelismo extremo de Averroes fué introducido en el Occidente en la primera mitad del siglo XIII, pero estaban ya implícitas en las doctrinas científicas que comenzaron a llegar a Europa occidental un siglo antes con Adelardo de Bath y Platón de Tívoli.

Porque las nuevas doctrinas científicas no fueron simplemente una adición a la masa de conocimientos que ya poseía la cultura occidental. Formaban parte de un sistema organizado de pensamiento que abarcaba todos los aspectos de la realidad. La integridad y consistencia lógicas del sistema hizo casi imposible aceptarlo en parte sin hacerlo en la totalidad; separar sus elementos físicos de los metafísicos o aceptar su explicación de los fenómenos naturales y rechazar su teoría del ser espiritual. Por lo tanto, como los teólogos del Islam habían comprobado hacía tiempo, la ciencia helénica no era un obediente servidor de la religión revelada, sino un poder rival e independien-

te. Fué un peligro lo mismo para el Cristianismo que para el Judaísmo y el Islam, porque cuestionaba los dogmas fundamentales comunes a las tres religiones: el de la creación, el de la inmortalidad personal y la idea de una deidad personal que gobernaba el mundo por su providencia y el libre ejercicio de su voluntad omnipotente.

La ciencia tiende siempre al determinismo, y la ciencia aristotélica fué, quizá, el más acabado sistema de determinismo que haya sido nunca inventado, puesto que abrazaba por igual espíritu y materia. Por esto, el determinismo aristotélico era diferente por completo del de la ciencia moderna. El de ésta comienza por el fondo, con la física y con la química, y construye su edificio de la realidad a partir del átomo y del electrón. El aristotélico comienza por la cumbre, con el movimiento de los cuerpos celestes, encontrando en ellos los principios que gobiernan las leyes de los cambios terrestres. Ambos sistemas son mecánicos, pero en el moderno se trata de un mecanismo automático e inanimado, mientras que en el de los griegos es animado e inteligente. De hecho, lejos de eliminar la idea de Dios como una hipótesis innecesaria, Dios es, para Aristóteles, el resorte esencial de todo su sistema físico y la fuerza motriz de la máquina del mundo.

La mente es el único principio de movimiento y de orden en el mundo. Sin ella, el universo sería una masa inerte, un caos amorfo. Y donde más indudablemente se manifiesta la divina inteligencia es en el movimiento eterno y regular de las estrellas. Estas son «las hijas del cielo, radiantes, regocijadas, inteligentes», «dioses visibles», en palabras de Platón, cuya marcha ordenada gobierna los cambios reiterados del

proceso del tiempo y los ciclos de la generación y muerte en este mundo sublunar (1).

Todo está muy apartado de las modernas formas del pensamiento, porque estamos acostumbrados a considerar los movimientos regulares como característicos de las ciegas fuerzas naturales, y nuestra idea de un ser inteligente es la de aquel que está haciendo siempre algo diferente. Pero, para la mente griega, cuanto más regular fuera un movimiento, más inteligente tenía que ser aquel que lo originara; y si las estrellas no estuvieran guiadas por una inteligencia consciente, se inmovilizarían o caerían ciegamente a través del espacio, como los átomos de Epicuro, sin seguir órbita regular alguna. Puede decirse que los griegos reverenciarían al proyectista del círculo interno del ferrocarril metropolitano como a un buen hombre verdaderamente sabio, mientras que considerarían el curso errátil y sin objeto del que se mueve por placer y

(1) Estas opiniones se exponen con gran extensión por Adelardo de Bath en sus *Questiones Naturales*, c. 74-7: «Si la razón y la previsión existen, incluso en este nuestro oscuro y perturbado bajo mundo, cuánto más deben emplearlo las estrellas en sus cursos constantes y determinados.» «El hombre que pretenda que las estrellas carecen de sentido debe estar él mismo privado de la razón.» (Thorndyke: *Magic and Experimental Science*, II, 40-1.) El mismo Santo Tomás declara que ningún hombre sabio duda de que todos los movimientos naturales de los cuerpos inferiores se organizan en los de los cuerpos celestes, lo que está probado por la razón y por la experiencia (*Responsio ad J. de Vercellis*, citado por Thorndyke, ob. cit., II, 609, que saca de *Opera*, ed. de París, vol. XXVII, pág. 249.) Así también Alberto Magno admite que todo el mundo de la naturaleza terrestre se gobierna por los movimientos de las estrellas. Tiende, sin embargo, a reducir la importancia de las inteligencias celestiales y concentra el acento de su teoría sobre el Primer Motor: *Sicut manus est instrumentum intellectus practici in artificialibus, ita totus caelestis circulus est instrumentum hujus intellectus ad totum materiam naturae quae ambit.* (*Metaphysicorum*, XI, II, 12. Thorndyke, II, 581.)

por la velocidad como evidencia de una mente incurable, débil y viciosa.

Pero la mente medieval estaba ciertamente más próxima a la de los griegos que lo está la nuestra. A pesar de ello, estaban a nuestro lado del abismo que divide a los mundos antiguo y moderno. Espíritu y materia no formaban ya parte de una sola unidad indivisible. Dios no era una inteligencia abstracta que actuaba como magneto de la dinamo cósmica, sino el Padre Celestial, el Creador y Salvador de la Humanidad. El proceso cósmico no era un ciclo eterno, sino un drama espiritual con un comienzo y un fin, y la tierra, en lugar de ser el receptáculo pasivo de las influencias planetarias, esclavo de la necesidad y de la fatalidad, era campo de batalla en el cual se decidían supremas cuestiones espirituales.

Para los hombres educados en esta tradición espiritual las teorías de la ciencia grecoárabe vinieron como intrusas, procedentes de un mundo extraño. Las consideraron con la desconfianza y la aversión instintivas con que los círculos ortodoxos recibían en el siglo pasado las nuevas teorías biológicas y geológicas. Guillermo de Auvernia, la figura más representativa de la vieja tradición en la primera parte del siglo XIII, resume así el punto de vista ortodoxo: «En cuanto al pueblo cristiano, dedicado por entero a la virtud, a la santidad y a la devoción del Creador, se ha ocupado bien poco de la filosofía, a no ser que la perversidad de los herejes y la objeción de los locos le hayan obligado a defender su religión y su fe, y a destruir las doctrinas opuestas a su salvación y contrarias al honor de Dios. A los hombres de esta religión, preocupados con sus almas, les han tenido sin cuidado las de los astros. Les ha parecido que, desde el

punto de vista de su religión y de su salvación eterna, ni existía provecho en su conocimiento ni daño en su ignorancia. Sea o no el mundo un único cuerpo animado, todo el firmamento un solo cuerpo animado, o los diferentes astros seres animados independientes, son cuestiones que el pueblo cristiano ha considerado con horror y tratado como monstruosas. Está absorto en su asombro por esta cuestión, que desconoció por completo hasta ahora y en la cual ve una novedad que no debe en absoluto preocuparle» (1).

Pero si los pensadores ortodoxos, como Guillermo de Auvernia, podían considerar con indiferencia las teorías cosmológicas de los neoaristotélicos, algo muy diferente sucedía cuando éstos las aplicaban al mundo de los hombres. Porque los árabes, siguiendo la tradición del posterior pensamiento griego, enseñaron que la humanidad deriva su actividad, al igual que las esferas celestiales, de un principio espiritual: la inteligencia activa. La razón no era una facultad del alma humana, sino un principio cósmico—la inferior en la jerarquía de las sustancias espirituales—, y el hombre era capaz de actividad racional sólo en cuanto su inteligencia pasiva y mortal era temporalmente excitada por este poder impersonal e inmortal. Esta doctrina golpeó en el mismo corazón de la fe religiosa, puesto que significaba la negación de la inmortalidad humana, y por ello Guillermo de Auvernia declaró que no era tema de discusión filosófica, sino una herejía letal que debía desarraigarse «con fuego y espada y toda clase de torturas». Esta cuestión iba en realidad a ser el problema candente durante más de trescientos años; pero, aun antes de que se hubiera

(1) Guillermo de París: *Opera* (1516), t. II, cap. VII, citado en Duhem, ob. cit., II, 318.

convertido en una cuestión viva, las autoridades ya se habían percatado del peligro implícito para la ortodoxia religiosa en la ciencia aristotélica, y, a partir de 1210, fueron dictados una serie de pronunciamientos papales y episcopales contra el estudio de la física y de la metafísica aristotélicas en la Universidad de París, reconocido foco del pensamiento occidental en aquella época.

No obstante, autoridad eclesiástica y tradicionalismo teológico fueron impotentes para impedir el avance de los nuevos conocimientos. A pesar de las protestas de pensadores conservadores, como Guillermo de Auvernia y San Buenaventura; a despecho de sucesivos intentos de prohibir el estudio y la enseñanza de la ciencia aristotélica en la Universidad de París, las nuevas ideas demostraron ser de una atracción irresistible, e incluso prestóse oído a las conclusiones extremas del racionalismo averroísta. Existió el peligro de que la ciencia y la religión se declararan la guerra, y de que el pensamiento occidental fuera, como el del Islam, sacrificado al conflicto entre fidelidad ortodoxa de los teólogos y racionalismo científico de los aristotélicos. Pero, por fortuna para la cultura occidental, la cuestión nunca fué reducida a este dilema. La vitalidad de la religión medieval se demuestra en la decisión y el valor intelectual con que los dirigentes del pensamiento cristiano—como Roberto Grosseteste, Alberto el Magno, Tomás de York, Tomás de Aquino y Rogerio Bacon—hicieron frente a la nueva situación y se esforzaron en asimilar la nueva ciencia. Es verdad que tradicionalistas como San Buenaventura y el obispo Tempier intentaron oponerse a la nueva corriente del pensamiento y condenar el aristotelismo de Santo Tomás, conjuntamente

con el de los averroístas. En 1277, el obispo Tempier, apoyado por Juan Peckham, discípulo de San Buenaventura y futuro arzobispo de Canterbury, publicó una condena general de los nuevos errores, dirigida imparcialmente contra los tres principales representantes del nuevo pensamiento: Sigerio de Brabante, Rogerio Bacon y Santo Tomás de Aquino. El resultado de este decreto fué el encarcelamiento de los dos primeros y la exclusión del tomismo de las escuelas de París y Oxford. Pero esto constituyó sólo una reacción local y temporal. La condena del tomismo no fué confirmada por el Papado, que reconoció la importancia de las nuevas enseñanzas y dió, finalmente, su aprobación al ideal tomista de reconciliación entre la ciencia aristotélica y la fe cristiana.

El iniciador de esta obra de reconciliación fué el alemán Alberto Magno, el más erudito de los hombres del siglo XIII y la personificación más completa de las diferentes corrientes intelectuales de la época. Es el maestro de Santo Tomás y de los aristotélicos cristianos, por un lado, y de Ulrico de Estrasburgo y de los cristianos neoplatónicos, por el otro. Su obra más importante fué poner a disposición del escolasticismo occidental todo el *corpus* del pensamiento grecoárabe por medio de una serie enciclopédica de comentarios y exposiciones, por las que, como él mismo dijo, «hizo inteligibles a los latinos todas las partes de la filosofía, de la metafísica y de las matemáticas». Tampoco fué, como los traductores del siglo anterior, el mero intermediario entre dos tradiciones intelectuales. Su mente era realmente original, y sus observaciones científicas—sobre todo en biología, botánica y geología—cuéntanse entre los primeros avances independientes de la ciencia europea occidental. Es, en

efecto, en ciencia, más bien que en filosofía, donde se echa de ver su originalidad. Como filósofo, tendía más al sincretismo que a la síntesis, y sus obras filosóficas forman una especie de museo metafísico, en donde se mezclan teorías de muy diverso orden.

Pero el verdadero creador de la síntesis aristotélico-cristiana no fué el erudito germano, sino Santo Tomás, su alumno napolitano, por medio del cual la mente de la Cristiandad occidental logró, al fin, la incorporación de la tradición aristotélica. La naturaleza le había preparado bien para tal tarea. Hijo, no del Norte gótico, como Alberto o Abelardo, sino de la extraña frontera de la civilización occidental—en donde se mezclaban la Europa feudal y los mundos griego y sarraceno—, descendía de una familia de cortesanos y trovadores, cuya suerte estaba íntimamente ligada a la de aquella brillante corte medio oriental, medio humanista, del gran emperador Hohenstaufen, y a la de sus malogrados sucesores, cuna de la literatura italiana y, al propio tiempo, uno de los principales canales a través de los que la ciencia árabe llegó al mundo cristiano. Santo Tomás nació en la época en que Miguel Escoto llevaba a cabo las primeras traducciones de los comentarios aristotélicos de Averroes, bajo el mecenazgo del emperador. Fué educado en la Universidad de Nápoles, primera que debe su origen y fundación al Estado, y recibió su iniciación filosófica de Pedro de Irlanda, uno de los primeros escolásticos occidentales influído por Averroes. No obstante, Santo Tomás no fué nunca discípulo de los árabes, de la misma forma que la mayor parte de sus contemporáneos. La mente occidental se emancipa con él de sus maestros árabes, para retornar a su origen. En verdad, hay en Santo Tomás una real

afinidad intelectual con el genio griego. Más que ningún otro pensador occidental, medieval o moderno, poseyó la única tranquilidad y el don de la inteligencia abstracta que caracteriza a la mente helénica.

Estaba, por ello, especialmente preparado para interpretar para su época el pensamiento de Aristóteles, sin forzarlo dentro del molde de una mentalidad ajena ni tampoco descuidar la autonomía y transcendencia de la fe cristiana. Contrariamente a muchos pensadores medievales, que desarrollaron una especie de sincretismo teofísico irreconciliable con el ideal de la fe religiosa y con el de una filosofía puramente racional, Santo Tomás amalgamó la tradición peripatética en filosofía y la patrística en teología, sin falsificar ninguna de ellas. Es verdad que su pensamiento fué neoplatónico, más que aristotélico, en su concentración sobre la realidad espiritual y en su consagración a un ideal religioso. No obstante, aunque la mente de Santo Tomás estaba impregnada del pensamiento de San Agustín y del Pseudo Dionisio, su filosofía señala un rompimiento completo con el viejo idealismo neoplatónico que había dominado hasta entonces la evolución occidental de Occidente. Santo Tomás no sólo aceptó los principios fundamentales de la física aristotélica, sino que los aplicó resueltamente a la naturaleza humana, enseñando que la materia es el principio de la individuación y que el alma es la forma del cuerpo. No es así el hombre —como creían los platónicos—un ser espiritual, temporalmente confinado en la prisión de la carne, un extraño en un mundo que le es ajeno, sino una parte de la naturaleza, el dinámico orden que comprende todos los seres vivos del hombre a la planta, así como las cosas sin vida, pero no sin principio de forma. De

esta manera, la inteligencia humana no es la de un puro espíritu que existe únicamente por la contemplación de la realidad absoluta. Es consustancial con la materia, sujeta a las condiciones de espacio y tiempo, pudiendo sólo fundar un orden inteligible con los datos de la experiencia sensible, sintematizados por la actividad científica racional. Mientras por una parte, pues la razón humana es claramente animal, forma la más inferior y oscura de las inteligencias, es por la otra el único principio de orden espiritual en la naturaleza, y su función esencial consiste en reducir el caos ininteligible del mundo material a la razón y al orden.

Esta teoría de la inteligencia humana es la doctrina esencial del tomismo y la clave de la síntesis cristiano-aristotélica. Hasta entonces, los averroístas y los cristianos platónicos habían considerado el principio espiritual de la inteligencia como algo divino y sobrehumano. No estaba *en* el hombre como parte de su personalidad; era una potencia que iluminaba su mente desde el exterior, ya fuera considerado—como lo hacían los cristianos platonistas—como el rayo de Luz divina que ilumina el alma humana inmortal, ya —como enseñaban los averroístas—como el poder de una inteligencia universal que impulsaba las sucesivas mentes del hombre, mortales y transitorias. Contrariamente, para Santo Tomás, la inteligencia activa es la verdadera esencia del alma y el fundamento de la responsabilidad y libertad humanas. «Porque si —escribe—el intelecto activo fuera una sustancia exterior al hombre, toda la actividad de éste dependería de un principio externo accidental. Entonces el hombre no sería un agente libre, sino que sería influído por otro, no siendo así dueño de sus propios actos, no

mereciendo en consecuencia ni premio ni castigo. y toda la ciencia moral y todo trato social perecerían, *quod est inconveniens*» (1).

Esta insistencia en la racionalidad y en la libertad de la personalidad individual es una nota nueva en el pensamiento medieval. Señala el fin de la absorción oriental y bizantina del alma humana en lo absoluto y trascendente, y el comienzo del ideal, claramente occidental, de una filosofía del hombre y de la mente humana, que reconoce la dependencia del conocimiento de la experiencia sensible sin excluirlo del mundo de la realidad espiritual y de la verdad religiosa. El intelectualismo de Santo Tomás está igualmente alejado del absoluto idealismo y del empirismo racionalista que del misticismo filosófico del antiguo Oriente y del materialismo científico del moderno Occidente. Reconoció los derechos inalienables de la razón humana y su científica actividad contra el absolutismo de un puro ideal teológico de conocimiento, y los derechos de la humana naturaleza y de la moralidad natural contra la dominación exclusiva del ideal ascético, mientras en la vida social sustituyó la unidad omnicomprensiva de las teocracias bizantina e islámica por el dualismo de la Iglesia y el Estado, cada uno con sus funciones independientes y su propio principio de autoridad. Así, aunque el tomismo contribuyó mucho menos a las humanidades que la escuela de Chartres del siglo anterior, abrió el camino para el humanismo, en su más amplio sentido, y aunque sus avances científicos fueron muy inferiores a los de los nominalistas del siglo XIV, también favoreció la actividad científica autónoma y desinteresada.

(1) *Summa contra Gentiles*, II, c. 76 *ad fin.*

La esterilidad relativa del tomismo en ciencias naturales obedece a dos causas: a su concentración en metafísica y teología, por una parte, y a la verdadera perfección de su síntesis con la tradición aristotélica, por otra. El *corpus* aristotélico proveyó a la Edad Media con una masa organizada de conocimientos científicos mucho más avanzados que todo lo que con anterioridad conociera la cultura occidental, y, en consecuencia, fué aceptado como la última palabra de la sabiduría humana.

A este respecto, el escolasticismo aristotélico tendió siempre al punto de vista de Averroes, que considera a Aristóteles como el hierofante de los misterios de la naturaleza, nombrado por la divinidad. «El es—dice Averroes—quien descubrió y perfeccionó las tres ciencias: Física, Lógica y Metafísica. Las ha descubierto porque cuanto de ellas encontramos en los autores anteriores no es digno de ser tomado en consideración, ni aun como parte de su doctrina, y podemos decir sin vacilar que ni siquiera contienen los principios de ellas. Las ha perfeccionado, porque nadie, hasta nuestros días, les ha añadido nada, ni tampoco nadie ha descubierto en sus palabras un error de importancia.

«Demos gracias a Dios, que en el campo de la perfección ha querido singularizar a este hombre de todos los otros y le ha conferido en particular la dignidad de la humanidad llevada a su punto culminante en medida tal que ningún hombre ha sido capaz de alcanzar en ninguna otra época» (1).

(1) Del prefacio al gran comentario sobre Aristóteles: *De Physico auditu*, y de la paráfrasis de *De Generatione animalium*, lib. I, cap. XX; citado por Mandonnet: *Siger de Brabant*, 1.ª edic., y por Duhem, ob. cit., II, 310-11.

Esta actitud hacia Aristóteles es frecuentemente considerada como típica del autoritarismo y dogmatismo del escolasticismo cristiano medieval. En realidad, sin embargo, no tiene nada que ver con la religión, y aun es más característica del racionalismo aristotélico de los averroístas que del aristotelismo cristiano de los tomistas. La influencia de Santo Tomás sobre el moderno pensamiento católico nos inclina a exagerar la perfección de su victoria y le hace aparecer a nuestros ojos como el dictador filosófico del mundo medieval. Olvidamos el inmenso prestigio del averroísmo, que mantuvo la tradición de un aristotelismo no cristiano durante toda la baja Edad Media, y que, aun en el último período del Renacimiento, era el oponente más formidable de la nueva ciencia europea. La ortodoxia racionalista de los averroístas fué, en realidad, un mayor obstáculo al progreso científico que el oscurantismo de los teólogos conservadores. Si la nueva cultura científica y filosófica del Occidente hubiera sido puramente aristotélica, habría sido probablemente tan estéril como la cultura científica del Islam en la baja Edad Media. Pero el aristotelismo medieval nunca poseyó el monopolio del pensamiento occidental. Estaba equilibrado por la existencia de otra tradición intelectual—la del platonismo cristiano—, que no contribuyó menos a la nueva evolución científica, y que es igualmente característica de la cultura medieval.

Esta tradición no fué más independiente de la influencia oriental que la de Alberto Magno y Santo Tomás. Incorporó también considerables elementos aristotélicos, de la misma forma que el tomismo conservó muchos elementos del platonismo. Pero, mientras el elemento aristotélico representa, en la síntesis

tomista, una tradición peripatética relativamente pura. el aristotelismo de los platónicos se derivaba de la escuela de Al-Farabi y Avicena y estaba ya fuertemente cargado de elementos neoplatónicos; en otras palabras: era la síntesis de una síntesis.

Al igual que sus predecesores, los platonistas medievales diferían de los discípulos de Aristóteles, sobre todo en su teoría del conocimiento. La experiencia sensorial sólo nos proporciona un conocimiento de las cosas sensibles, mientras el conocimiento superior se origina en la iluminación de la mente por la verdad divina: es intuitivo y espiritual. De aquí que la verdadera fuente del conocimiento no se encuentre en las cosas, sino en las ideas divinas, las *rationes aeternae*, fundamento último de la realidad. Y esta teoría del conocimiento conduce naturalmente a la teoría platónica de la ciencia, opuesta a la aristotélica. Aunque los agustinianos no fueron tan lejos como Platón para negar la posibilidad de una ciencia de las cosas sensibles, tendieron a dar preeminencia al método deductivo sobre el inductivo, a considerar las matemáticas como el modelo de las ciencias y a preferir entre éstas las que utilizan los métodos matemáticos, como óptica y astronomía, a las aristotélicas no matemáticas de la física y de la biología. El representante más notable de esta tendencia fué Roberto Grosseteste, una de las mentes más originales y enciclopédicas del siglo XIII (1). Influído, por una parte, por la concepción neoplatónica y agustiniana de la Luz como el prototipo de la realidad espiritual, y, por otra, por las

(1) Es notable que los únicos filósofos del siglo XIII que leyeron a Aristóteles en el original y tradujeron sus obras directamente del griego fueron los dos principales platonistas de la época: Roberto Grosseteste y Guillermo de Moerbeke.

obras árabes sobre óptica y perspectiva del gran físico del siglo XI Ibn Al-Haizam (Alhacen), intentó deducir de la naturaleza de la luz una teoría cosmológica completa. La luz es no sólo la sustancia primaria; es la misma causa de la extensión de la materia. Sólo ella es autodifusiva, porque dado un punto luminoso éste crea inmediatamente por sí mismo una esfera de iluminación. De esta forma, la infinita energía dinámica de la luz es la que origina el *quantum* finito, confiriendo a la materia forma y dimensión (1).

Esta concepción del espacio como, esencialmente, campo de la radiación de la energía es curiosamente sugeridora de la moderna teoría física, y no menos moderno es el ideal científico de la explicación matemática de la naturaleza, asociada con aquélla en la filosofía de Grosseteste. Puesto que las leyes de la perspectiva—de la geometría óptica—constituyen el fundamento de la realidad física, las matemáticas son el único método para el entendimiento de la naturaleza. «Todas las causas de los efectos naturales—escribe—pueden ser representadas por líneas, ángulos y figuras; sin ellos, es imposible entender la filosofía natural. Porque son verdaderos de forma absoluta en todo el universo y en todas sus partes» (2).

Estas ideas son como los inspirados atisbos de los primitivos físicos griegos. Demasiado avanzadas para la ciencia contemporánea, no produjeron inmediatos frutos hasta la época de Galileo y Descartes. Sin embargo, la influencia de Grosseteste sobre el pensamiento de su época no es, en modo alguno, desdeñable. Sus ideas científicas, sobre todo su fe en el razonamiento

(1) Baur: *Die Philosophie des Robert Grosseteste* (1917), 76-84.

(2) Baur, ob. cit., 92-3.

matemático, influyeron en la dirección de los estudios en la nueva Universidad de Oxford, que tanto contribuyera a organizar, y los de la orden franciscana, de la cual era patrono. Durante todo el siglo XIII y la primera mitad del XIV, Oxford mantuvo la tradición de la filosofía agustiniana y de la ciencia *matemática*; y de Oxford derivó su inspiración el notable desarrollo del pensamiento científico en Francia durante el siglo XIV.

Es más, es difícil excederse en la valoración del pensamiento de Grosseteste sobre la mente de una de las figuras más notables del siglo XIII, cuya fama, es verdad, ha eclipsado la de su maestro. Me refiero a Rogerio Bacon. De Grosseteste derivó Bacon no sólo sus características concepciones filosóficas y científicas —sobre todo su convicción de la importancia de las matemáticas—sino también su interés por la filología y el estudio del griego y de los idiomas orientales, de los que aquél fuera uno de los precursores. Pero si Bacon debe más a sus predecesores de lo que generalmente se supone, no por ello fué menos original. Si bien su originalidad se encuentra menos en sus teorías científicas que en su personalidad y su actitud general hacia el pensamiento contemporáneo. En mucha mayor medida que Grosseteste, se mantiene apartado de la corriente principal del escolasticismo filosófico; pertenece más bien a la tradición de los hombres de ciencia a quienes se debe la introducción de la ciencia árabe en el Occidente, como Adelardo de Bath, Gerardo de Cremona y Platón de Tívoli. Cierto que habla con desprecio de los traductores, pero se debe a una opinión, un tanto exagerada, de la incompetencia lingüística de aquéllos y no en forma alguna a que dudara del valor de la ciencia árabe, que considera

como el principal canal por el cual la Cristiandad puede asimilar la ciencia del mundo antiguo. Se parece a Adelardo, sobre todo en su actitud crítica hacia el escolasticismo occidental, y hasta cita las mismas palabras de éste referentes al peligro de una ciega confianza en la autoridad. En su opinión, los cuatro obstáculos fundamentales al progreso de la filosofía son la subordinación a la autoridad, la influencia de la costumbre, la ignorancia del populacho y las falsas pretensiones de los que se creen a sí mismos doctos. No puede encontrar palabras bastante fuertes para dar expresión a su menosprecio hacia *esos nuevos teólogos* de las órdenes de enseñanza que se convierten en maestros de teología antes de haber estudiado, y que se consuelan de su ignorancia restando importancia a la ciencia y exhibiendo su vaciedad ante los ojos de las multitudes ignorantes.

No obstante, aunque Bacon incluye a los grandes dominicos Alberto y Tomás en su condena general, no es en modo alguno hostil a la nueva erudición. Precisamente presta poca atención a Alejandro de Hales porque carecía de entrenamiento en la física y metafísica aristotélicas, «gloria de nuestros estudios modernos». La obra de Aristóteles es para él «fundamento de toda la sabiduría» y reprocha a sus contemporáneos no por su culto de la ciencia aristotélica, sino por el concepto falso en que la tuvieron, así como por su tergiversación de la misma.

Menos aún podemos considerar su actitud hacia el escolasticismo y la autoridad como un intento de liberar a la ciencia y a la razón de su subordinación a la teología. A este respecto—y en contraste con Santo Tomás—se muestra claramente reaccionario. La unidad de la ciencia en la que cree es una unidad pura-

mente teológica. Aun en mayor medida que los primeros agustinianos, está dispuesto a subordinar todo humano conocimiento a la divina sabiduría de las Escrituras. En definitiva, el conocimiento se origina en la revelación. Los primeros—y más perfectos—científicos fueron los patriarcas, y los filósofos paganos sólo se apropiaron de las migajas sobrantes de las mesas de Sem, Abraham y Salomón. Admite la posibilidad del progreso científico, porque esta vida no tiene fin, y el conocimiento debe continuar incrementándose con el advenimiento y la desaparición de las religiones mundiales (1). Creía que todas las señales presagiaban el próximo fin de la época, así como la venida del Anticristo; y para armar a la Cristiandad con vistas a la lucha que se avecinaba, y preparar el camino de su renovación bajo la guía de un gran Papa y un gran rey, propuso unos planes de reforma de los estudios y la utilización del poder de la ciencia.

Bacon no era un devoto del conocimiento en sí y por sí. Fundamentalmente, su actitud es mucho menos racional e intelectualista que la de Aristóteles y aun que la de Santo Tomás. Pero aunque esto disminuya el valor filosófico de su obra, no reduce en absoluto su originalidad ni su significación histórica. Porque la grandeza de Rogerio Bacon consiste, no en sus logros científicos, que fueron pocos; ni en su método científico, inferior al de su maestro, Pedro de Maricourt, el oscuro *Magister Experimentorum;* sino a la visión e imaginación científicas, que le convirtieron en

(1) Así la conjunción de Júpiter y Marte señala la aparición de la religión caldea; con el Sol, la de los egipcios; con Venus, la de los sarracenos; con Mercurio, la de los cristianos, y, finalmente, con la Luna, la venida del Anticristo. *De Victis Cantractis in Studio Theologiae*, ed. Steele, págs. 43-50.

el descubridor de un nuevo ideal científico y en profeta del mundo nuevo de la ciencia moderna.

Porque la historia de la ciencia no es la de un simple desarrollo continuado. Adopta formas diferentes en cada cultura—babilónica, griega, musulmana y cristiana—, y ninguna cultura puede producir frutos científicos hasta haber dado origen a un ideal científico en armonía con su propio espíritu. La Cristiandad occidental había adquirido un conocimiento considerable de la ciencia árabe y griega ya en el siglo XIII; pero, por así decirlo, las conocía desde el exterior, ya que ninguno de los dos ideales científicos respondía a las necesidades de la cultura occidental ni podía ser asimilado completamente por la mente de los occidentales.

El ideal científico griego era esencialmente intelectualista. Consistía en la contemplación de la realidad como un orden inteligible. Para los griegos, los resultados prácticos de la ciencia eran algo completamente secundario; la aplicación de la ciencia a fines mecánicos les parecía más bien vulgar y pueril. El fin de la ciencia no era hacer, sino conocer: *Felix qui potuit rerum conoscere causas.* La recompensa del científico era compartir la bienaventuranza de los dioses inmortales, eternamente satisfechos en la contemplación del curso ordenado de los astros y en la visión de la ley eterna.

Ahora bien, esta actitud mental era tan incomprensible para el cristiano medieval como para el inglés moderno. Guillermo de Auvernia, a quien he citado ya sobre este tema, considera a la cosmología helénica con el rudo sentimiento común de un filisteo, e irreverentemente compara las inteligencias que mueven los cuerpos celestes con un asno que moviera una no-

ria; la única diferencia—dice—es que el movimiento del asno tiene un objeto, mientras que las revoluciones de las inteligencias celestes no sirven para nada. Es cierto que Santo Tomás no habla de esta forma. El, al menos, comprendió algo del punto de vista griego, porque era un intelectualista y creía que el sumo bien para el hombre es comprender. No obstante, como cristiano, creía que el bien debía encontrarse en el conocimiento de Dios y de las cosas espirituales más bien que en las de la ciencia de la Naturaleza. Es más, su mismo intelectualismo le impulsó a menospreciar el flujo de los seres materiales—«esas cosas inferiores, sujetas a la generación y a la corrupción, parte la menos importante del Universo y la más apartada del orden inteligible» (1). De esta forma, su helenismo encuentra expresión, no en la ciencia física, sino en su pensamiento religioso y metafísico. Santo Tomás es el científico del mundo espiritual.

Pero sólo unas cuantas mentes de la Edad Media —como Santo Tomás, Roberto Grosseteste y Alberto el Magno—alcanzaron un contacto real con la tradición helénica. La tradición viva de la ciencia era la de los árabes, enteramente diferente, en esencia y en espíritu, de la de los griegos. Sin duda los científicos árabes eran los herederos de la tradición griega. Y no se mostraron indignos de tal herencia. Pero, al par que la conservaron, la transformaron inconscientemente, infundiéndole un espíritu diferente. A pesar de sus éxitos, la ciencia árabe pertenece al mismo mundo que *Las mil y una noches*—un mundo de magia y de misterio—, y el científico era el hombre que podía dirigir esas fuerzas misteriosas con el poder de

(1) *De Spiritualis Creaturis*, 8.

sus secretos conocimientos. Lo que perseguían no era el saber, sino el poder; el descubrimiento del elixir de la vida, de la piedra filosofal, del talismán, de la palabra de poder, así como propiedades mágicas de plantas y minerales. Su astronomía era inseparable de la astrología, y su química, de la alquimia. En una palabra: la ciencia árabe era mágica.

Y cuando la marea de las enseñanzas árabes alcanzó el Occidente, trajo consigo la concepción científica que le era propia. Los primeros traductores y hombres de ciencia, como Adelardo de Bath, Platón de Tívoli y Rogerio de Hereford, estaban interesados principalmente en la astrología; y no es difícil comprender por qué la opinión popular consideraba brujos y mágicos a hombres como Miguel Escoto y Rogerio Bacon. Incluso este último parece a primera vista pertenecer por entero a la tradición científica árabe. Como ellos, creía que la ciencia era poder y que el científico era un mágico, y los mismos títulos de sus obras sobre alquimia (algunas de las cuales, sin embargo, no son auténticas probablemente): *Del poder maravilloso del arte y de la naturaleza*, *Carta sobre las propiedades secretas de la naturaleza*, *Liber secretorum de spiritu occulto* y *El libro del león verde* son típicos de la esotérica actitud hacia la ciencia a que me he referido como característicamente oriental. Incluso su teoría de la ciencia experimental, que ha sido considerada anticipación del moderno método científico, no está en modo alguno libre de este elemento mágico. Porque la ciencia experimental de Bacon no se basa en la comprobación de las hipótesis mediante experimentos; no es el método inductivo, tan admirablemente descrito por Aristóteles en los Analíticos posteriores; es esencialmente una ciencia

misteriosa que enseña al hombre a transmutar los metales, a leer el futuro en las estrellas y a prolongar durante siglos la vida humana.

Todo ello es verdad, y, sin embargo, Bacon es profundamente original, genuino profeta y precursor de la ciencia occidental. A pesar de sus fantásticas pretensiones, su ciencia experimental no es mágica, sino *aplicada*, y su científico no es un mágico, sino un experto. Porque Bacon dióse cuenta tanto de las posibilidades ilimitadas del conocimiento científico como de sus potenciales peligros, y su deseo de limitar la ciencia experimental a un número de iniciados escogidos no es debido al ocultismo, sino a su temor de que la nueva ciencia fuera desviada a fines antisociales. Su ideal científico era esencialmente utilitario. La ciencia no existía por su propia virtualidad ni para fines privados, sino para el servicio de la divina sabiduría y *guía del mundo todo*. Su ideal no fué menos teocrático que el de sus contemporáneos, pero mientras éstos lo concebían primordialmente como la subordinación del poder temporal al espiritual, Bacon creía que sólo podría realizarse mediante la cooperación de la ciencia. Así como la filosofía era la servidora de la teología, así la ciencia experimental era servidora de la filosofía, instrumento ordenado por Dios para que la Iglesia pudiese cumplir su misión hacia la humanidad y realizar el reino de Dios en la tierra. Si la Iglesia hubiera utilizado este instrumento, podría haber gobernado sobre todo el mundo y haber sometido a los infieles, lo que no logró con el método pródigo y sangriento de las Cruzadas. La ciencia experimental era inevitablemente una tradición esotérica, limitada a un pequeño número de expertos. Si éstos fueran abandonados a sus propios medios, se

convertirían en una fuerza antisocial, como sucediera con los mágicos y los astrólogos. Era, pues, necesario, que el Papado tomara la dirección y organizara un cuerpo selecto de científicos que constituyeran, por así decirlo, el cerebro del Cristianismo.

Esta grandiosa división del mundo dirigido por una ciencia dedicada a fines morales y espirituales tiene una importancia que transciende con mucho de las fórmulas semicientíficas y semimágicas en que Bacon la incluyera, ya que señala la aparición de un nuevo ideal que dominaría la evolución de la ciencia occidental. Porque después de todo el ideal del mundo moderno no es el intelectualista de la ciencia pura —la «teoría de un orden inteligible»—, sino el ideal de Bacon de la ciencia como instrumento de la conquista del mundo, un medio para la sujeción de la naturaleza al dominio del hombre. El primero mira hacia atrás, a la perfección clásica del mundo helénico; el último, hacia adelante, al progreso, brillante y desordenado, de la mente occidental. Al cantar Bacon las alabanzas de la ciencia experimental, que puede construir automóviles y máquinas voladoras, así como mecanismos que pueden destruir un ejército entero en un momento, es el profeta de la ciencia moderna; y nosotros no podemos, en estos tiempos de guerra mecánica y de producción en masa, desatender por completo sus advertencias sobre el peligro de dejar que estas grandes fuerzas escapen a la dirección moral y al control social.

Existe, sin duda, un inmenso abismo entre la visión profética de Bacon y su realización por la ciencia moderna. De todas formas, no es sólo fruto de la imaginación de un charlatán seudocientífico. Las semillas de la moderna evolución científica de Occidente se

estaban ya en verdad sembrando en el siglo XIII. Al mismo tiempo que Rogerio Bacon especulaba con sus sueños y visiones del futuro de la ciencia experimental, su maestro, Pedro de Maricourt, daba ya un notable ejemplo del genuino método experimental en su tratado sobre el Imán, escrito significativamente en el campamento del ejército cruzado ante la ciudad sarracena de Lucera, en la Apulia, en 1269. Porque, no obstante la apariencia imponente de la ciencia árabe, la dirección intelectual estaba ya pasando a la cultura más joven de la Cristiandad occidental. Las matemáticas volvieron a surgir en el Occidente con Leonardo de Pisa, Jordan Nemorario y Roberto Grosseteste; y axistían ya signos del advenimiento de la nueva ciencia de la mecánica, expresión científica, por así decirlo, del espíritu dinámico de la cultura occidental, por cuya mediación sería una idea realizada la idea baconiana de la aplicación de las matemáticas a fines prácticos.

Es más, las mismas enseñanzas de Bacon no carecieron tanto como se ha supuesto de influencia. Como ha demostrado Duhem, los principales escritores de astronomía del siglo siguiente—Bernardo de Verdún, Guillermo de Saint Cloud y Juan de Sicilia, por no citar a Pedro d'Ailly, de fecha posterior—se contaron entre sus seguidores. Y, aparte de esta influencia directa o semidirecta, el espíritu de su enseñanza, con su llamada de la autoridad a la experiencia, y su exaltación del razonamiento matemático, sobrevive en la tradición del nominalismo crítico y científico, fuerza dominante en la vida intelectual del siglo XIV. En los estudiosos de esta época—Guillermo de Ockam, Juan Buridan, Alberto de Sajonia y Nicolás Oresme—encontramos no solamente una reacción crítica contra la

autoridad de la tradición aristotélica y arábiga, sino también un movimiento original de investigación científica que prepara el camino para la venida de Leonardo de Vinci, Copérnico y la ciencia del Renacimiento.

De esta manera, la tradición estrictamente teológica del pensamiento medieval—la de San Agustín y San Bernardo—, cuyo más característico representante en el siglo XIII es San Buenaventura, no es el único elemento intelectual de la cultura medieval. Esta se ensancha para incluir, por una parte, el humanismo filosófico de Santo Tomás, representante del nacimiento de la filosofía occidental, y, por la otra, el idealismo científico de Rogerio Bacon, que señala la aparición, si no de la ciencia occidental, al menos de un nuevo ideal científico. Sin duda en esto, como en muchos otros aspectos, la baja Edad Media no logró dar cumplimiento a las brillantes promesas que había mostrado en principio. La amplia visión metafísica del siglo XIII degeneró en la estéril logomaquia de los últimos escotistas, que Santo Tomás Moro comparó al proceso de ordeñar un macho cabrío en un cedazo; al par que el espíritu de la investigación científica, que se mostrara tan activo en Oxford en el siglo XIII y en París en el XIV, cedió el paso a una confianza ciega en la autoridad y a un menosprecio arrogante de la nueva ciencia.

Estas tendencias de la escolástica tardía la enfrentaron con el pensamiento vivo de la época y tendieron a desacreditar la entera tradición del pensamiento medieval. A ello se debe la idea del escolasticismo como esencialmente anticientífico y antihumanista, y de la Edad Media como una larga época de degeneración mental—la noche del espíritu humano—. Es fá-

cil encontrar excusas para los hombres que originaron esta concepción—los científicos del Renacimiento, Rogerio Bacon, los cartesianos—, porque sufrían en realidad bajo el espíritu de un tradicionalismo poco inteligente. Pero no por ello deja de ser una actitud profundamente antihistórica, no menos falsa que la del humanista, que pensaba que podía prescindir de toda la producción artística y literaria de la Edad Media, como barbarismo gótico, o la de los reformadores, que creyeron que la religión medieval no fuera más que superstición y apostasía.

IX

EVOLUCIÓN LITERARIA DE LA CULTURA MEDIEVAL

La evolución medieval consistió, sobre todo, como hemos visto, en un gradual proceso de interpenetración entre la sociedad bárbara de los pueblos jóvenes de la Europa occidental y la cultura cristiana de los últimos tiempos del Imperio romano, incorporada a la Iglesia católica. Al recibir el Cristianismo, los nuevos pueblos adquirieron una nueva cultura y un alma nueva.

Y en ninguna parte contemplamos tan claramente este proceso como en la historia de la literatura medieval. En ella, en efecto, no estamos precisados a confiar, como en la historia social nos sucede, en testimonios parciales y fragmentarios que, en el mejor

de los casos, iluminan solamente la superficie; tenemos los testimonios vivos de la época que estamos estudiando. Es verdad que esta evidencia no es en ningún modo completa; existen clases y sociedades enteras que nunca alcanzaron una expresión literaria; pero si bien en la alta Edad Media, por lo menos, mucho que debió existir en un tiempo ha perecido, se conserva, sin embargo, una parte considerable de la literatura medieval para explicarnos la complejidad de la evolución de la sociedad de la época y mostrarnos la multiplicidad de las hebras intelectuales entretejidas en la urdimbre de la cultura medieval.

Porque, como ya he dicho en el capítulo primero, la cultura cristiana de los últimos tiempos del Imperio romano no fué en modo alguno un fenómeno simple y uniforme. Representa una síntesis entre dos tradiciones diferentes: la de la cultura clásica y la del Cristianismo, alcanzada con dificultad en las mismas vísperas de la disolución del Imperio. Los grandes representantes de la cultura clásica cristiana—Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Rufino, Mario Victorino, Prudencio—florecieron todos en los últimos tiempos del Imperio occidental, y su obra estaba sólo parcialmente cumplida cuando se desencadenó la tormenta. Pero, aun incompleta, fué lo bastante fuerte no sólo para sobrevivir al hundimiento del Imperio y de la civilización clásica, sino también para imponerse a los pueblos conquistadores y convertirse en patrimonio intelectual del nuevo mundo. Por extraño que parezca, lo que ha perecido no ha sido la literatura de los pueblos conquistados, sino la de los conquistadores. Nada se conserva de la vieja poesía heroica de los germanos, en que se deleitaba el mismo Carlomagno, si exceptuamos un único fragmento. Solamente en sus

tierras periféricas, las islas Británicas e Islandia, sobrevivió íntegra la tradición vernácula. Y, en consecuencia, la literatura de la Edad Oscura no es, como podría esperarse, una literatura de guerreros bárbaros, sino una de eruditos y gramáticos, de comentadores y de predicadores de homilías. Los hijos de los bárbaros asistieron a las escuelas de los monjes y de los Padres, y ello dió por resultado que escribieran el mismo idioma y pensaran en la misma forma. Del estudio de sus obras nadie puede inferir, por ejemplo, que un hombre como Beda estaba apenas separado dos generaciones de la barbarie pagana. Pertenece más bien al mundo de Jerónimo y de Rufino, y su latín era mejor que el de más de un romano educado de los últimos tiempos del Imperio.

Pero si la Edad Oscura no carece en modo alguno de erudición ni de literatura, no existe literatura menos leída ni—debemos admitirlo—digna de serlo. De los cien volúmenes aproximadamente en que Migne ha compendiado lo que se conserva de la literatura de la época, sólo existen tres o cuatro que conservan aún cierta vitalidad literaria o cierto interés humano. Boecio, Beda, Adammano, Eghinard, Gregorio el Magno y Gregorio de Tours son, creo, los únicos autores que se leen todavía en consideración a su propio interés, junto a los de unos cuantos himnos, sobre todo los dos famosos—atribuídos a Venancio Fortunato—*Vexilla Regis* y *Pange Lingua*, que dan derecho a su autor al título de primer poeta medieval. Todo lo demás es literatura de maestros de escuela que, incluso en sus citas, no son originales, sino que las toman de los gramáticos y escritores de epítomes de los últimos tiempos del Imperio romano.

Es característico de la época que la obra más fa-

mosa y popular que ha producido haya sido las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla, esa extraordinaria colección de información varia que constituyó la enciclopedia de la época. Isidoro era, sin duda, el hombre más sabio de aquellos tiempos y mereció los elogios que le prodigaron sus contemporáneos. Pero de ningún modo fué tan sabio como parece a primera vista. Todas sus citas de Pacuvio, Afranio, Enio o Livio Andrónico, que sugieren al lector poco avisado que conocía profundamente la obra de los poetas y dramaturgos romanos que no conservamos, son en realidad tomadas audazmente, sin citar la procedencia, de las páginas de Servio y Festo.

Esta falta de originalidad es la más notable característica de la literatura latina del último período, sobre todo de la secular. No tiene nada que ver con el *oscurantismo monjil* de la leyenda dieciochista. Fué debida al agotamiento de la tradición clásica misma: era la literatura moribunda de una sociedad moribunda. La literatura secular pereció por pedantería más que por abandono. Encuentra un fin nada glorioso en la selva de la erudición ficticia, en la que tan brillantemente floreció el genio insano de Virgilio Marón de Toulouse. Sólo en la literatura religiosa de la época hallamos vitalidad. Los grandes himnos de Fortunato a la Pasión de Cristo forman una categoría completamente distinta de su poesía secular, aunque ésta fuera probablemente más apreciada por él mismo. Carecemos, pues, de derecho para culpar a Gregorio el Magno por su menosprecio de la cultura secular y por no permitir que la palabra de Dios fuera encadenada por la literatura de los gramáticos, ya que en esto él es el campeón de los derechos del nuevo mundo y representa la cultura viva de la Iglesia y la religión del pueblo contra el tradicionalismo de los retóricos y el mundo muerto de la cultura clásica.

Pero aunque la Iglesia insistió en la primacía y en la independencia de la tradición cristiana, no fué, en modo alguno, reacia a aceptar la tradición clásica como instrumento de la educación cristiana y vehículo de la cultura católica. Esta adopción de la tradición clásica por la Iglesia fué en realidad la que la salvó de la esterilidad y de la vaciedad destructoras de su vitalidad secular, proporcionándole un nuevo objeto espiritual y una función social nueva que aseguraron su supervivencia y su transmisión a los nuevos pueblos. Si la cultura de las Edades Oscuras es una cultura de maestros de escuela, ellos fueron los maestros de escuela de Europa, y todos los subsiguientes avances de la cultura occidental se apoyan en los cimientos que forman sus obras. El interés real de la época descansa, pues, no tanto en la literatura que produjo, sino en la obra educacional que realizó por la transmisión de la literatura clásica y patrística a los nuevos pueblos y la consiguiente modificación de sus propias culturas.

El ejemplo más notable de este proceso se encuentra en Inglaterra e Irlanda, en donde su origen fué enteramente religioso, debido por completo a la obra de las escuelas y misiones monásticas y poco o nada a la herencia social de la tradición romana, tan importante en las Galias, en Italia y en España. En la Europa continental la Iglesia era latina, no sólo por su cultura intelectual, sino también por sus tradiciones sociales y sus alianzas políticas. En cierto modo, continuó siendo la Iglesia del Imperio aun después de la caída de éste. Pero en las Islas Británicas no sucedió así, sobre todo en Irlanda, que no tuviera rela-

ción tradicional alguna con el Imperio romano, y que poseía una desarrollada cultura nativa excepcionalmente fuerte. Sólo en Irlanda se encontró la cultura nativa con la tradición latina de la Iglesia en términos análogos y sólo allí se logró una síntesis de ambos elementos, que dió por resultado la formación de una cultura y una literatura cristianas vernáculas. La influencia de esta cultura no estuvo limitada a los pueblos de habla céltica; transmitida a Northumbria por mediación de misioneros irlandeses, vino a constituirse en origen y modelo del brillante desarrollo de la literatura angla vernácula de los siglos VII y VIII, origen de la literatura anglosajona. A su vez, los anglosajones la transmitieron a Alemania, donde los principios de la literatura vernácula se asocian a las actividades misionales de Bonifacio y de sus fundaciones anglosajonas, sobre todo la de Fulda, y posteriormente con la vieja tradición céltica de San Gall, que conserva su contacto con la erudición y la cultura irlandesas hasta el siglo XI.

Característica particular de esta cultura es que, no obstante ser monástica en esencia, su interés no se limitó a la literatura eclesiástica. Le debemos la conservación de la tradición épica heroica, no sólo en Irlanda, sino también en Inglaterra, con *Beowulf* y *Waldere*, y en Alemania, donde un monje de Fulda salvó para la posteridad la única reliquia que conservamos de la poesía heroica germánica, el *Hildebrandslied*.

Es difícil exagerar la importancia de esta tradición célticoanglosajona *insular* de cultura vernácula en la historia de la Edad Oscura. Señala la retirada de la marea del barbarismo en los siglos VII y VIII. Infundió nueva vida a la Iglesia continental y la decadente civilización clásica, y fué una de las principales influencias formativas en la evolución de la cultura carolingia. De todas formas, no estaba destinada a perdurar. Gradualmente fué sustituída por la cultura carolingia, en cuya formación tanta parte había tenido; y, en conjunto, la cultura medieval se basa, no en la tradición cristiana vernácula de los irlandeses y anglosajones, sino en la latino-carolingia que la sustituyó.

En Inglaterra la cultura anglosajona se vió gradualmente sujeta a influencias continentales, hasta su final incorporación a la cultura occidental como consecuencia de la conquista normanda. Pero en Irlanda la vieja tradición de la cultura vernácula era demasiado fuerte para ser violentamente desarraigada, habiendo conservado íntegras su identidad y continuidad hasta las invasiones de los wikingos y de los anglonormandos. Pero por ella la Irlanda celta perdió el contacto con el resto de la Cristiandad occidental y fué aislada de la corriente dominante de la cultura medieval, hasta tal extremo que, en el siglo XIII, San Bernardo pudo escribir acerca de la antigua precursora de la enseñanza cristiana como de una tierra periférica, de barbarie semipagana.

Sin duda hay que culpar a las invasiones de los wikingos de la decadencia de las culturas insulares, pero la causa fundamental del cambio fué la diferencia entre las civilizaciones continental e insular que se produjo a la aparición del Imperio carolingio. Ambas se basaban en la cultura de la Iglesia y de los monasterios; ambas buscaban su inspiración en la tradición clásica y patrística; pero mientras en las islas Británicas estas tradiciones se fundieron con la de la cultura nativa vernácula, en el Continente se unieron con la tradición del Imperio cristiano para formar

una cultura latinoeclesiástica internacional común a Alemania, Francia y norte de Italia, que extendió gradualmente su influencia por el Oeste hasta las islas Británicas, por el Norte hasta Escandinavia, y por el Este hasta Bohemia y las fronteras eslavas.

Sobre la base de esta cultura latinocarolingia, más que sobre la de la vieja tradición literaria vernácula, se desarrolló finalmente, en los siglos XI y XII, la nueva literatura vernácula de la Europa medieval. Es verdad que de esto no se percataron los estudiosos del siglo XIX, que buscaron su origen en una perdida tradición épica que colmara el vacío entre las *chansons de geste* y la vieja poesía heroica de los teutones y la épica nacional de los francos. Pero, como ha demostrado el profesor Bédier, ésta es una hipótesis apriorística sin base en la realidad. Las *chansons de geste* no tienen relación alguna con la vieja literatura nacional franca. Se desarrollaron en la época de las Cruzadas, a la sombra de los relicarios de las grandes abadías, a lo largo de las rutas de las peregrinaciones que conducían a España. Su modelo lo constituye, no la vieja épica de los germanos, sino las nuevas versiones vernáculas de las leyendas latinas de los santos, como la *Vie de Sainte Foy* y la *Vie de Saint Alexis*.

No obstante, a pesar de su errores, la concepción décimonónica contiene, como sucede frecuentemente con las teorías equivocadas, una parte importante de verdad. Porque aunque la épica medieval es una creación nueva de la nueva cultura de la Cristiandad latina, y no la descendiente directa de la épica nacional germánica, existe una cierta continuidad—espiritual y sociológica—entre estas dos tradiciones. El noble feudal fué en realidad el descendiente del guerrero bárbaro. Heredó sus tradiciones sociales y sus ideales espirituales. Su moral fué la de la época heroica: la de Beowulf, de Hildebrand y de los nibelungos: la fidelidad del guerrero a su tribu y a su jefe; la ley sangrienta de la venganza privada y de las luchas familiares; los ideales de honor y de desprecio a la muerte, y la liberalidad sin tasa. Durante la Edad Oscura estas normas e ideales estuvieron en agudo contraste con los de la tradición cristiana personificada en la Iglesia y en la vida monástica. Lo que eran virtudes para el guerrero eran vicios para el monje, y viceversa. Pero en las nuevas literaturas vernáculas esta dualidad de tradición comienza a desaparecer. El tipo heroico se cristianiza parcialmente y el guerrero se convierte en caballero. Los héroes de las *chansons de geste* son aún bárbaros sedientos de sangre; todavía los mueve la ley de la venganza y la de la enemistad, pero se muestran ya conscientes de una mayor lealtad y de una nueva concepción religiosa del heroísmo cristiano.

Así, en *La canción de Roldán*, por ejemplo, contemplamos cómo se transforma la vieja tradición heroica bajo la influencia de los nuevos ideales religiosos. Turpín, el arzobispo guerrero, se codea con Roldán y Oliveros como una de las figuras centrales del poema; y su sermón a los francos antes de la batalla es expresión fiel de la mezcla de elementos heroicos y cristianos que juntamente dieron forma al ideal cruzado:

Mis barones y señores: Carlos nos ha encargado esto;
él es nuestro rey; bien podemos por él morir,
rindiendo un buen servicio a la Cristiandad.
Tendremos lucha; a ello nos hemos obligado.
¡Cuando con vuestros ojos veáis a los sarracenos,
impetrad la gracia divina y confesad a Dios vuestros pecados!

Para la salud de vuestras almas, yo aquí os doy la absolución.
Así, aunque seáis muertos, viviréis como mártires santos
y ganaréis tronos en el Gran Paraíso (1).

Sobre todo, como ha señalado el profesor Faral (2) en el Ciclo de Doon de Mayence—la canción de *Raoul de Cambrai* y el resto—encontramos un notable intento de exponer el conflicto y la oposición entre los dos elementos en la tradición del guerrero feudal: ley de fidelidad y venganza; barbarismo destructivo y heroísmo cristiano; orgullo y obediencia. Cada uno de los poemas de este ciclo versa sobre un acto de rebelión y de venganza que origina violencias y ultrajes sin cuento y que termina en un acto de humildad y de arrepentimiento. Así, Ogier, el danés, muere en hábito de monje; Renaud de Montauban trabaja como albañil entre los constructores de la iglesia de San Pedro, en Colonia; e Ybert de Ribemont, en *Raoul de Cambrai*, construye siete iglesias como testigos de su humildad en el lugar de los siete castillos que fueran monumento de su orgullo.

Existe, pues, un elemento religioso genuino en la épica francesa medieval que es tanto más notable por el ambiente de ferocidad y de barbarie sobre el que se destaca. Porque la *chanson de geste*, en mucha mayor medida que la vieja épica heroica del tipo de *Beowulf* o de los romances medievales posteriores, está privada de toda artificialidad literaria. Es la literatura del campo, opuesta a la de la escuela.

Porque no debemos olvidar que la época de las *chansons de geste* fué también la gran época del humanismo medieval y de la erudición clásica, en la

(1) *The Song of Roland*, trad. (inglesa) de C. Scott-Moncrieff (1919), 1127-35.
(2) En Bédier y Hazard, *Histoire de la Littérature française*, I, 14.

cual doctos hombres de letras, como Hildeberto de Lavardin, Baudri de Bourgueil, Marbod de Rennes y Juan de Salisbury modelaron su estilo en Ovidio y Cicerón y cambiaron epístolas y epigramas eruditos como los humanistas de la época posterior. Parecen pertenecer a una tradición, e incluso a un mundo diferente del de los juglares que cantaron las sangrientas hazañas de los héroes bárbaros a audiencias cuyo único interés consistía en la guerra, y el contraste nos avisa del dualismo soterraño bajo la cultura medieval de cuán gran divergencia tenía que ser salvada antes que hombres de Iglesia y guerreros feudales pudieran encontrarse en el terreno común de la cultura cristiana. Es verdad que las nuevas condiciones económicas y sociales que se desarrollaron a partir del siglo XI tendían a elevar el nivel de la cultura secular y a suavizar el barbarismo de la sociedad feudal. Pero de que una sociedad se haga menos bárbara no se sigue necesariamente que se haga más cristiana. Por el contrario, las nuevas condiciones favorecieron el desarrollo de los nuevos ideales, incompatibles hasta cierto punto con los principios cristianos, y pareció posible que la sociedad feudal pasara directamente del paganismo bárbaro a una cultura todavía más pagana.

Porque, en realidad, la evolución literaria que iba a transformar los principios de la sociedad feudal y a crear la nueva poesía vernácula y la nueva cultura secular no tuvo su origen ni en la cultura latinocristiana de la Iglesia ni en la tradición heroica del feudalismo nórdico. Fué un producto extraño aparecido en el sur de Francia, a la sombra de la brillante y avanzada cultura de la España musulmana y del Mediterráneo occidental, a la que debió probablemente algu-

nas de sus más distintivas características. Esto se echa de ver no sólo en el nuevo estilo de poesía, sino en las nuevas formas de vida social y en los nuevos ideales de conducta moral. Dió origen a la nueva actitud hacia la mujer, al nuevo culto del amor romántico y a los nuevos ideales de cortesía y caballerosidad que contribuyeron a transformar la cultura medieval en tal medida que hoy nos parecen inseparables de la misma. No obstante, no tienen sus raíces en el viejo pasado medieval. No es ni cristiana ni germánica ni está relacionada con la tradición épicoheroica que hasta entonces había sido la inspiración de la literatura vernácula occidental.

Nada en realidad podía ser más erróneo que la vieja concepción que deriva la poesía de los nuevos trovadores, y los nuevos ideales a ella asociados, de la influencia del idealismo cristiano o del feudalismo nórdico. Contemplamos tal influencia en las *chansons de geste*, si bien su expresión se encuentra, no en el culto a la mujer o en el del amor romántico, sino en la exaltación de las virtudes heroicas y del ideal cruzado. Pero aun esta pequeña parte de influencia cristiana está ausente en la nueva poesía del Sur. No carece ésta de su propio idealismo y de su código moral propio, pero no son los del Cristianismo. Su punto de vista es enteramente mundano, e igualmente se opone al ascetismo del Cristianismo medieval y a la bárbara simplicidad de la tradición nórdica. Sobre todo halla su expresión en el culto de la mujer y en el elaborado código de cortesía y de conducta caballeresca, que es al propio tiempo tan rígido y tan antinómico.

Este nuevo movimiento literario, y la cultura de la cual fué la expresión, se extendió con rapidez extraordinaria por toda Europa occidental durante la segunda mitad del siglo XII. Su principal centro de difusión fué la corte angevina, en donde Leonor de Aquitania, la nieta del primero de los trovadores, fué su gran protectora, al par que sus hijas, María de Champagne y Matilde de Sajonia, y su sobrina Isabel de Vermandois, condesa de Flandes, tuvieron también una parte directiva en su difusión. Fué en estos círculos donde se desenvolvió la nueva épica cortesana que injertó en el legendario tronco nórdico las ideas y motivos de la literatura cortesana del Sur, dando origen a los romances de *Tristan* y *Lancelot* y demás del ciclo del Rey Arturo, que gradualmente sustituyeron a las *chansons de geste* como literatura característica de la sociedad feudal.

En cierto modo, esto fué una victoria de la cultura sobre la barbarie, ya que enseñó nuevas normas de intercambio social y de conducta civilizada a la nobleza feudal de la Europa nórdica. La brutal violencia del guerrero bárbaro—no menos patente en las *chansons de geste* que en las Sagas escandinavas—fué dejando lugar gradualmente a los nuevos ideales de honor, de cortesía y de servicio a las damas. Pero desde el punto de vista religioso no se produjo tal progreso. El nuevo espíritu no era meramente arreligioso; potencialmente era heterodoxo y anticlerical. No es accidental que la cuna de la cultura y de la literatura cortesanas fuera también el centro de la herejía albigense y la primera comarca en Europa que se levantó contra la unidad religiosa de la Cristiandad. Nada, es verdad, puede parecer a primera vista más diferente de la *Gaya ciencia* de los trovadores que el ascetismo, renunciador del mundo, de los cátaros. En cierto sentido son, no obstante, fenómenos para-

lelos. Ambos son producto exótico, sin raíces en la cultura cristiana, que encontraron terreno abonado en la brillante y precoz sociedad del Languedoc. Es más, nuestro conocimiento del catarismo medieval es escaso en demasía para que podamos establecer sus relaciones con la literatura contemporánea, y no creo que podamos excluir enteramente la posibilidad de la existencia de una tradición esotérica y heterodoxa en la literatura caballeresca, tal como sostuvo Luigi Valli en sus teorías ingeniosas, si bien frecuentemente extravagantes, sobre el lenguaje secreto de Dante y los *Fedeli d'Amore* (1). Ciertamente, los centros de la nueva poesía, lo mismo en el sur de Francia que en el sur de Italia, fueron también los centros de desafección a la Iglesia, y la filosofía del misticismo erótico del *dolce stil nuovo* de Toscana debe más a la especulaciones de los averroístas y al misticismo islámico que a la traducción ortodoxa del escolasticismo occidental.

El que la religión medieval lograra asimilar con éxito esta nueva tradición literaria e hiciera de ella el instrumento de sus propios ideales espirituales, demuestra su vitalidad y su influencia cultural.

En lugar de secularizar la cultura medieval, la misma tradición cortesana se convirtió en cristiana. Esto se echa de ver sobre todo en la evolución de la tradición cortesana medieval. Esta tradición tuvo su origen en las instituciones militares y en los ideales de casta de los caballeros feudales. Adquirió de la tradición cortesana del Sur un código de maneras y un tipo común de cultura que hizo del caballero, de mero luchador que era, un hombre de mundo y un verda-

(1) En *Histoire de la Littérature française*, de Bédier y Hazard, I, 14.

dero caballero. Pero la caballería medieval, en su mejor aspecto, era algo más que esto. Era una institución sagrada, dedicada al servicio de Dios y a la defensa de la Santa Iglesia, consagrada mediante ritos religiosos.

Esta concepción religiosa de la misma está ya implícita en el movimiento de las Cruzadas y encuentra su expresión explícita en las órdenes militares, cuyos ideales fueron establecidos por el mismo San Bernardo en su obra *En elogio de la nueva caballería*. Y en el siglo XIII se convirtió, finalmente, en unidad orgánica con las instituciones clásicas de la caballería medieval, como se echa de ver en las ceremonias religiosas con las que se armaba a los caballeros, no menos que en el carácter religioso de las promesas que juraban observar.

Ahora bien, este mismo proceso evolutivo se refleja en la literatura de la sociedad feudal y en la evolución de la época medieval. Las *chansons de geste* representan, como hemos visto, el bárbaro heroísmo del Norte feudal, ya influenciado hasta cierto punto por los ideales cristianos. El desarrollo de la épica cristiana por Chrétien de Troyes y los autores de *Tristan*, señala la introducción de la nueva literatura cortesana en el Norte, y el desarrollo de las nuevas formas de la cultura secular. Pero esta nueva literatura, ya en su forma épica o lírica, carece de la inspiración religiosa que las *chansons de geste*, no obstante su rudeza, poseen. Es un producto exótico y artificial, sin relación con los más profundos estratos del alma occidental. En el siglo XIII nos hallamos, pues, con un deliberado intento de moralizar la tradición cortesana y de infundir en el romanticismo secular de la épica cortesana un elemento de idealismo religioso. El resul-

tado de esto puede verse en el misticismo romántico de la leyenda del Santo Grial, sobre todo en el gran ciclo de prosa de *Lancelot del Lac* (1), compuesto probablemente bajo la influencia de la orden del Císter en el primer cuarto del siglo XIII, entre 1220 y 1225. Todos los demás del romance del ciclo del rey Arturo adquieren aquí nueva forma, de acuerdo con la concepción religiosa de la caballería, y el motivo cortesano del amor romántico se subordina a la alegoría religiosa de la busca del Santo Grial, símbolo de la visión espiritual.

La misma tendencia a espiritualizar la épica cortesana por la incorporación de un motivo religioso la encontramos en Alemania, en el *Parsifal*, de Wolfram de Eschenbach; e incluso la lírica cortesana, que en Francia conservó hasta el fin su carácter secular, adquiere en la obra de Walter von der Vogelveide una nueva profundidad de pensamiento y de sentimiento religiosos que la eleva muy por encima de la artificialidad formal de la inmensa mayoría de la poesía cortesana, ya provenzal o francesa. Es notable, en verdad, que esta moralización de la tradición cortesana por la introducción de motivos religiosos represente en cada uno de los casos mencionados una distinta ventaja desde el punto de vista literario. En la literatura postrenacentista éste es raramente el caso: la literatura edificante es, por lo general, mala literatura. y el intento de moralizar una buena narración es generalmente fatal para ambas, narración y moral. En el caso de la leyenda del rey Arturo, sin embargo, encontramos al autor de la prosa *Lancelot* remoldeando audazmente una serie de narraciones románticas de amor y de aventuras para hacerlas servir a la religión y a la moral, y consiguiendo, con ello, un gran éxito, ya que la introducción de los motivos religiosos da a todo el ciclo una unidad artística y una significación espiritual de que antes carecía.

(1) Consta de tres partes: el libro de Lancelot, la Busca del Santo Grial y la Muerte de Arturo. Sigo la opinión de F. Lot: *Etude sur le Lancelot en prose* (1918), al considerar la trilogía como obra de un solo autor, pero las opiniones sobre el tema difieren, y muchos la consideran trabajo de varios autores.

De esta forma contemplamos cómo la tradición cortesana, no obstante su origen puramente secular y sus tendencias antinómicas en cierto modo, fué gradualmente relacionándose con el pensamiento religioso e incorporándose a la unidad espiritual de la Cristiandad medieval. Es verdad que la literatura caballeresca está tan alejada de la vida real que es difícil, por ello, llegar a conclusiones definitivas con respecto a la cultura medieval. Mucho más significativo es el testimonio de la nueva literatura religiosa vernácula, que hace su aparición en el siglo XII, ya que es quizá la expresión más vital y espontánea de la mente medieval. Y la característica más acusada de esta literatura es su utilización de las formas e ideales de la tradición cortesana en su expresión de la experiencia religiosa; la transformación del romanticismo en misticismo y la del ideal caballeresco en devoción religiosa.

La raíz de esta evolución se encuentra en San Francisco, que sintiera una instintiva atracción hacia el idealismo romántico de la literatura cortesana. Contrariamente a los otros grandes dirigentes religiosos de la Edad Media, San Francisco era extraño a la tradición latina de la cultura eclesiástica; pertenecía al nuevo mundo de las ciudades-estados italianas, mundo que estaba ya abandonando las tradiciones semibizantinas de la vieja Italia, pero que no había comenzado

aún a asimilar las nuevas formas de la vida social y de la cultura secular, que iban a encontrar su expresión en la época renacentista. Por la literatura vernácula del siglo siguiente—por ejemplo, en los sonetos de Folgore de San Gemignano—vemos cómo la sociedad aristocrática de las nuevas ciudades comerciales aceptaba la moda de las cortes feudales y luchaba por sobrepasarlas en magnificencia y ostentación, y de igual forma el mismo San Francisco, en su juventud, se sintió deslumbrado por los ideales de la cortesía caballeresca, que llegaba entonces a la península italiana a través de los Alpes.

Ahora bien, su conversión, lejos de hacerle abandonar estos ideales por el ascetismo monástico tradicional, le dió una nueva significación que inspiró toda su misión religiosa. Los ideales de esta fraternidad se basaron en los de la caballería romántica más que en los del monasticismo benedictino. Iba a ser una orden de caballería, espiritual, dedicada al servicio de la cruz y al amor de la Dama Pobreza. Los monjes fueron sus «Caballeros de la Tabla Redonda, juglares de Dios», e iban a establecerse como caballeros aventureros en la senda que conducía a Dios, realizando hazañas espirituales sin temor a molestias o peligros, hallando su recompensa en el servicio del amor. Así, los ideales cortesanos de la alegría, generosidad, cortesía y amor romántico, encontraron una nueva aplicación religiosa, de la que toda la vida de San Francisco fué la más perfecta manifestación, y que aparece ya en forma literaria en los escritos de los primitivos franciscanos, sobre todo en el *Sacrum Commercium*, que describe el voto de San Francisco a la Dama Pobreza en forma de romance simbólico.

En el curso del siglo XIII esta adaptación religiosa

de la literatura cortesana y del ideal caballeresco se extendió—ya por influencia de los franciscanos o por evolución espontánea—de un extremo a otro de la Cristiandad. Uno de los primitivos y más perfectos ejemplos se encuentra en Flandes, en los escritos de Hadewych, el oscuro hereje que compuso sus poemas místicos vernáculos enteramente en forma y espíritu de la lírica cortesana a mediados del siglo XIII. Otro ejemplo de la misma época es el famoso místico alemán Metchild, de Magdeburgo. En Italia tenemos al gran poeta franciscano Jacopone da Todi, que utiliza el lenguaje apasionado de los poetas románticos para cantar las alabanzas del amor divino. Pero el ejemplo más característico lo tenemos en Raimundo Lulio, fundador de la literatura catalana, a la vez poeta, filósofo y místico, que en su elaborada novela *Blanquerna* personifica todos los aspectos del nuevo movimiento literario: su romanticismo, su ideal caballeresco, su misticismo y sus relaciones con la cultura musulmana (1). Esta literatura es de interés excepcional para el estudiante de la religión medieval, por encontrarse en ella los orígenes del gran movimiento místico que alcanzó su completo desarrollo en el siglo XIV y al que nos hemos referido en un capítulo anterior. Porque aunque tal movimiento fué, por un lado, docto y especulativo, basado en la metafísica de los eruditos dominicos y en el platonismo cristiano del Pseudo Dionisio, estaba, por otra parte, relaciodo con la tradición vernácula de la cultura secular y con la inspiración popular del espíritu franciscano. Ambos elementos estaban ya presentes en los escritos

(1) Nada podría ser más explícito que la referencia de Raimundo Lulio a los sufíes como modelo del *Libro del amigo y del amado*, culminación de toda la obra. (*Blanquerna*, traducción (inglesa) de E. Allison Peers, pág. 410.)

de Jacopone da Todi y de Raimundo Lulio, y reaparecen en el período de auge del misticismo alemán dominico del siglo XIV con Enrique de Susso, que expresó la tradición de Eckhart en las formas de la literatura cortesana, transformada, espiritualizada y popularizada a la vez como un elemento importante en la formación de la nueva poesía vernácula que hacía entonces su aparición en Inglaterra.

Pero la influencia de la religión medieval sobre la tradición literaria de la cultura cortesana no se demuestra solamente con la adaptación de esta tradición al servicio del misticismo vernáculo y de la piedad popular; desempeña también parte esencial en la formación del más grande de los genios literarios de la Edad Media. La primitiva poesía de Dante es el florón y la cima más alta de la tradición cortés, en su forma más exquisita y sazonada. Incluso en la *Divina Commedia,* Dante reconoce todavía su deuda a los maestros de la lírica cortés provenzal e italiana, Arnault Daniel y Guido Guinicelli. De todas formas, conforme su genio va madurando, trasciende los límites de la tradición cortés para convertirse, de consuno, en más clásico y más cristiano. La Dama del *Convivio,* y quizá también la Beatriz de la *Vita Nuova,* pertenecen al extraño mundo crepuscular en el que las abstracciones de la metafísica averroísta se visten con las formas de la poesía amatoria provenzal; y el retorno del poeta de la extraña Dama del *Convivio* a la celestial Beatriz de la *Divina Commedia* señala el progreso de su pensamiento del exótico mundo semioriental de los poetas cortesanos a la tradición cristiana de la cultura. Virgilio, representante de la tradición clásica, es el guía de Dante en su espiritual peregrinación, y es en Virgilio, más bien que

en Guido Guinicelli o Arnault Daniel, en quien reconoce su propio maestro.

Tu se' lo mio maestro e il mio autore
tu se' solo colui, da cui io tolsi
lo bello stile che m'ha fatto honore (1).

De esta forma, el gran poema de Dante es una síntesis final de las tradiciones literaria y religiosa, que incluye los elementos vitales todos de la cultura medieval. Teología cristiana y ciencia y filosofía árabes; cultura cortés de los trovadores y tradición clásica de Virgilio; misticismo de Dionisio y piedad de San Bernardo; espíritu franciscano de reforma y orden romano; sentimiento nacional italiano y universalismo católico: todos encuentran lugar en la estructura orgánica del pensamiento del poeta y en la unidad artística de su obra. No obstante, la *Divina Commedia* refleja también la crisis de la Edad Media, así como el fracaso de la Cristiandad medieval en dominar a las fuerzas centrífugas, a punto de destruir su unidad. Es verdad que Dante es todavía un mantenedor del universalismo católico contra la afirmación territorial y eclesiástica de las nuevas monarquías nacionales. Pero ya no considera al Papado como representante del universalismo cristiano y guía del movimiento de reforma católica. En su opinión, el Papado se había comprometido a sí mismo por su secularismo y por su sometimiento a la monarquía francesa. Y por ello es al Imperio al que mira para la realización del orden cristiano universal y para la liberación de la Iglesia de su condición de esclavitud.

---

(1) Tú eres mi maestro y mi autor,
tú eres aquel de quien yo tomé
el bello estilo que tanto honor me ha dado.

El ideal de Dante del Imperio ya no tiene, sin embargo, relación alguna con la Historia ni con la realidad. Su emperador no es el real Enrique VII, sino una figura apocalíptica, el *dux* mesiánico, cuyo advenimiento anuncia en un golpe de inspiración profética en la gran visión del paraíso terrenal, en los últimos cantos del *Purgatorio*. Pero el príncipe que iba realmente a venir era una figura muy diferente: Maquiavelo, descendiente lineal, después de todo, de los Can Grandes y los Castruccio Castracanes, en quienes Dante había puesto su confianza. De esta forma, la concepción de Dante de un estado mundial, personificación perfecta de la *humana civilitas*, que daría impulso a todas las posibilidades de la naturaleza humana, no tiene relación con la realidad política o con el acontecer histórico de su época. Es el último fugaz resplandor de la visión de la unidad espiritual, inspiración, durante novecientos años, de la mente medieval, y que había dirigido la evolución de la cultura medieval desde sus comienzos en la época de San Agustín y de Prudencio, pasando por la de Alcuino y Carlomagno, de Nicolás I y de Otón III, a su más completa, aunque imperfecta realización de la Cristiandad del siglo XIII.

Digo realización imperfecta porque, por una parte, ninguna sociedad ni cultura alguna han llevado jamás a cabo las aspiraciones de sus más esclarecidas mentes, y, por otra, el ideal cristiano, en su mayor parte, tiende a trascender toda forma cultural. No obstante, nunca ha existido una época en la cual el Cristianismo alcanzara una tan completa expresión cultural como en el siglo XIII. Europa no ha contemplado más grande héroe cristiano que San Francisco, más gran filósofo cristiano que Santo Tomás, mayor poeta cristiano que Dante; quizá tampoco más grande dirigente cristiano que San Luis.

No pretendo sostener que el nivel general de la vida religiosa fuera más elevado que en otras épocas, o más sano el estado de la Iglesia; menos aún, que los escándalos fueran menos frecuentes o la inmoralidad menos patente. Lo que puede efirmarse es que en la Edad Media, en mayor medida que en ningún otro período de la vida de nuestra civilización, la cultura europea y la religión cristiana alcanzaron un estado de comunión: las expresiones más altas de la cultura medieval—en arte, literatura o filosofía—fueron religiosas, y los representantes más grandes de la religión medieval fueron también los dirigentes de la cultura medieval. Esto no es, naturalmente, una consecuencia necesaria. Incluso puede afirmarse que el dualismo de religión y cultura que existió en el Imperio romano y—más o menos generalmente—existe en los tiempos modernos, es la condición normal del Cristianismo. De todas formas, la otra alternativa—la de cooperación y colaboración entre religión y cultura—es indudablemente un sistema más ideal, y, desde este punto de vista, las realizaciones medievales no han sido sobrepasadas en ninguna otra época.

X

SOCIEDAD FEUDAL Y ÉPICA CRISTIANA

En el siglo x el estado de la Europa occidental no parecía estar muy alejado del de guerra universal que Hobbes considerara como el estado natural del hombre. Era una época en que cada hombre era enemigo de todo otro humano y vivía sin más seguridad que la que fuerza y astucia pudieran proporcionarle. «En situación tal no hay lugar para la industria, ya que su fruto es incierto..., no hay construcciones confortables... ni conocimiento de la faz de la tierra... no existen las artes, ni las letras, ni la sociedad, y, lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria y es pobre, sucia, embrutecida y breve» (1).

Sin embargo, por extraño que parezca, el nacimiento del nuevo orden se produjo en medio de esta debilidad y de este desorden. El verdadero foco del renacimiento de la actividad cultural en el Occidente no fué el Imperio romano cristiano restaurado de los Ottos y de los Enriques, no obstante su imponente apariencia, sino la sociedad aparentemente anárquica del reino occidental carolingio. Fué como si la dispersión del Estado, la desaparición de la autoridad pública, de los derechos legales y del orden social fueran las condiciones necesarias para la libre expansión de las energías vitales de los nuevos hombres y de las nuevas clases que crearon la nueva sociedad.

Nos sentimos inclinados a pensar en el feudalismo como esencialmente aristocrático y rodeado de todo el aparato de la caballería y de la heráldica, como sucediera en los últimos tiempos de la Edad Media. Pero, como Guilhiermoz ha demostrado, la nueva clase feudal no era una casta hereditaria como la vieja nobleza del mundo bárbaro y la nueva de las postrimerías de la Edad Media. En gran parte se componía de hombres autodidactos—aventureros que habían logrado colocarse en primera fila después de haber luchado denodadamente, o de condes locales—a medias oficiales locales y a medias jefes de bandidos—que habían conseguido su posición por medio de una mezcla juiciosa de intimidación y protección, como los jefecillos y caciques del bajo mundo americano. En reali-

(1) Hobbes: *Leviathan*, 1.ª parte, cap. XIII: «De la condición natural de la Humanidad en cuanto a su felicidad y miseria». (Hay traducción española, aparecida recientemente, editada por Fondo de Cultura Económica de Méjico. El traductor es Manuel Sánchez Sarto.)

dad, el *ethos* de la sociedad feudal primitiva tiene, en algunos aspectos, más de común con el del ganster y el del pistolero que con el código de la caballería posterior. Muchos de los fundadores de las grandes dinastías feudales fueron hombres rudos y siniestros, que debían su posición a la traición y al desprecio completo de las obligaciones morales y también de las feudales. Tal fué Thibaut le Tricheur, fundador de la casa de Blois; tal, sobre todo, Herberto II de Vermandois, «el más malo de los malos y el peor de los infieles», deudor de su posición a la traición a su rey, Carlos el Simple, y al arte con que supiera explotar a su real cautivo. Algunos de ellos fueron de humilde origen, como los fundadores de la casa de Anjou, antecesores de la casa real inglesa. Descendían de un soldado de fortuna, de las marcas de Britania, que se había distinguido por su tenaz lucha contra los hombres del Norte. Y de la misma forma, la casa real de Francia se remonta a un oscuro soldado, Robert le Fort, hijo de un sajón extranjero establecido en Neustria en el siglo XI (1). Finalmente, Normandía, el mayor de todos los principados feudales, ni siquiera fué cristiana en su origen, sino una colonia escandinava de piratas wikingos.

En resumen, fué una época en la cual sólo podían sobrevivir los fuertes, pero en donde cualquier hombre poseedor de los talentos sencillos de un jefecillo o dirigente de guerra tenía abierta una carrera. La sociedad occidental parecía volver a un estado de barbarie, en el que las instituciones fundamentales

(1) Richer habla de él como «Witichinum, advenam Germanum», y se ha sugerido que este extranjero no fué otro que Witikind, el gran enemigo de Carlomagno, último de los campeones del paganismo germánico.

de la sociedad civilizada—Estado, ley, propiedad privada—parecían haber desaparecido prácticamente. Debemos, no obstante, recordar que el sistema político desaparecido no era un estado civilizado como el Imperio romano o el estado nacional moderno, sino una superestructura, insegura y desvencijada, que ocultaba—aunque no lo hiciera desaparecer totalmente—el carácter fundamentalmente bárbaro de la sociedad occidental. El verdadero *Estado* de las Edades Oscuras no era el ambicioso Imperio seudorromano de los carolingios, que debía a la Iglesia todos sus avances culturales positivos, sino la sociedad semitribal de la Europa bárbara del Norte de Alemania, de Escandinavia y de la Inglaterra anglosajona. Esta sociedad se diferencia igualmente de la del Imperio romano y de la de la Europa feudal, pues se basaba primordialmente, no en la esclavitud o en la servidumbre, sino en individuos libres pertenecientes a una tribu, o, como nosotros diríamos, *ciudadanos*, guerreros y terratenientes al propio tiempo.

De todas formas, no era una sociedad democrática como sugieren escritores como Green y Freeman con sus teorías de las *folklands* y de los *folkmoots*, sino una elaborada jerarquía de las clases hereditarias. Todo hombre tenía su propio precio—su *wergild*—, que dependía de su *status hereditario*. En Wessex, por ejemplo, el noble valía seis veces más que un ciudadano ordinario, y éste el doble de uno perteneciente a las clases subyugadas; mientras que el esclavo representaba, por decirlo así, el mínimo valor social. Este sistema, impuesto por la ley bárbara de la enemistad de sangre y de la guerra privada, se basaba, pues, no en la autoridad del Estado, sino en la posibilidad de los cognados de protegerse entre sí. El ex-

traño, o el ciudadano que no tenía parientes poderosos que lo apoyasen, veíase obligado a colocarse bajo la protección—*munborh* o *mundium*—de un señor que le defendiera y ayudase a cambio de rendirle homenaje y de la prestación de servicios. La importancia de un hombre se medía de este modo, no por su riqueza, sino por la fuerza de su linaje y por el número de seguidores que se comprometieran a apoyarlo en paz o en guerra. De la misma forma, el poder del príncipe dependía aún, como en tiempos de Tácito, del número y calidad de los retenedores personales—*comites, antrustions,* thanes y vasallos—, a quienes soportaba y formaban su guardia personal en la guerra.

Estas instituciones prevalecían no sólo en las comarcas puramente germánicas, sino también entre los pueblos—francos, lombardos o burgundios—que se habían establecido en las provincias romanas. Pero aquí entraron en contacto con la cultura cristiana y con las instituciones romanas. El jefe bárbaro ocupó el lugar del gobernador romano, y sus seguidores, los de la vieja clase dirigente, de los senadores y de los grandes terratenientes. No obstante, aunque la tradición tribal estaba frenada e influenciada por la Iglesia, por la ley y por las instituciones romanas, se conservaba aún, asumiendo formas nuevas en su nuevo medio ambiente. La vieja nobleza germánica—la raza de héroes descendiente de los dioses—desapareciera casi enteramente de entre los francos (1) durante la época de las invasiones, y su lugar fué ocupado por la nueva aristocracia de servicio, que incorporó muchos elementos galorromanos. Por otro lado, la misma raza

(1) Entre los bávaros sobrevivía aún en el siglo VIII, formando en Sajonia una clase relativamente numerosa e importante.

conquistadora adquirió algunas de las características de una casta noble, como vemos por el prestigio ético y social que acompañaba al nombre de *franco*. Al propio tiempo, el vasto incremento del número y proporción de la población subyugada condujo a una gradual extensión de la costumbre de la recomendación y de las relaciones de clientela y vasallaje.

Con el advenimiento de los carolingios, la evolución de la sociedad de los francos entró en una nueva fase. Mientras, por una parte, la restauración del Imperio occidental, la reforma de la Iglesia franca y el renacimiento de la enseñanza monástica demuestran la importancia de los elementos latinos y cristianos en la cultura carolingia, existía, por otra, un desarrollo no menos fuertemente marcado de los elementos feudales en la sociedad franca. Las guerras incesantes del período carolingio y la creciente importancia de la caballería pesada hicieron necesario el que Carlos Martel y sus sucesores mantuvieran una fuerza profesional permanente de soldados, además de las levas nacionales de hombres libres, base, hasta aquel entonces, del sistema militar franco; y la única forma de conseguirlas era el hacer a sus seguidores concesiones de tierras—generalmente de la Iglesia—a cambio del suministro de un cierto número de soldados equipados para el servicio del rey. De esta forma, la vieja institución germánica de los seguidores del jefe militar se convirtió en la institución feudal de un cuerpo de vasallos, a quienes se les proveía de beneficios o feudos, y los más poderosos terratenientes no se avergonzaban de convertirse en *hombres* del rey y de entrar en aquella relación de homenaje y de dependencia personal, característica en el pasado de la clase dependiente de los vasallos, que se colocaban a sí

mismos bajo la dependencia de un señor poderoso. Por ello, el lazo de fidelidad y de lealtad personal a un jefe comenzó a sustituir a la relación política del oficial y del magistrado. Es verdad que el conde carolingio era aún un oficial público, pero su posición fué asimilándose más y más a la de la clase vasalla, a la que, generalmente, pertenecía. Para completar la desintegración del Estado y para remover el último lazo con la tradición romana de la autoridad política sólo hacía falta que su oficio se convirtiera en hereditario y se le considerara un beneficio feudal.

Este proceso se completó en los siglos IX y X, por medio de una nueva ola de invasiones bárbaras que subyugaron al mundo carolingio. No sólo el viejo orden del Estado y la administración real, sino también las bases social y económica de la sociedad, fueron desintegradas y transformadas en algo nuevo.

Las mismas causas que produjeron la desintegración del Estado, condujeron a la de la propiedad y a la desaparición de la clase de propietarios independientes que constituían la base del viejo orden. La época de las invasiones wikingas fué desastrosa para el pequeño terrateniente. Se le obligó a renunciar a su libertad y a ofrecer sus tierras a un señor o a una iglesia, al propio tiempo que seguía cultivándolas como un poseedor dependiente. Este cambio en la posición de la clase de hombres libres se echa de ver por la transformación de la palabra *pagensis* de su significado carolingio de hombre libre con dominio pleno sobre sus tierras, a su sentido medieval de *peasant* (1). De esta forma, la propiedad privada de la tierra, conforme la entendieran los romanos y como la entendían

(1) Cfr. Guilhiermoz: *Origine de la noblesse*, pág. 455, n. 19.

nuestros antepasados, cesó prácticamente de existir. Por así decirlo, se derramó entre muchos señores y cultivadores, cada uno de los cuales ostentaba ciertos derechos sobre ella, pero ninguno de los cuales era absoluto propietario de la misma. El típico hombre libre siguió de hecho siendo un guerrero, pero no necesariamente ya un terrateniente. Era un soldado profesional que vivía para la guerra y que subvenía a sus necesidades, ya directamente, mediante las concesiones de su señor, ya indirectamente, por el *beneficio* que aquél le concedía a cambio de sus servicios.

Como consecuencia de estos cambios, la nueva sociedad feudal representa una clara regresión a las tradiciones bárbaras y germánicas (1). La estructura artificial del imperio carolingio se había venido abajo sin dejar tras de sí principio alguno de cohesión social, si se exceptúan las viejas relaciones bárbaras de los siervos con sus señores y de los guerreros con sus jefes. Incluso perduran las viejas instituciones bárbaras de la solidaridad de sangre, del *wergild*, de la enemistad de sangre, que, posiblemente, florecieron de nuevo gracias al feudalismo, puesto que es en las tierras originarias de éste—en el norte de Francia y en Bélgica—en donde encontramos las huellas más claras de su existencia en las postrimerías de la Edad Media, mientras que en las regiones menos feudalizadas (Inglaterra, por ejemplo) habían sido ya reemplazadas por la presencia del poder real en fecha tan remota como el siglo X (2).

(1) Es significativo que la terminología técnica del feudalismo—palabras como *fief feuda, feud faida, ban, marshall, liege, truce* y *treve, seisin*—es principalmente germánica, mostrando escaso influjo latino.

(2) Cfr. B. S. Philpotts: *Kindred and Clan.*, págs. 184-202. «Existen extraordinarias semejanzas entre la Ley Sálica y los

No obstante la distancia en el tiempo y las diferencias en religión e idioma, existe una extraña semejanza entre las relaciones del señor feudal con su *mesnie* y las del jefe guerrero nórdico con su *hird:* el mismo lazo de lealtad personal—en lugar de la relación política impersonal de dirigente y súbdito o magistrado y ciudadano—; el mismo motivo económico, debido a la dependencia del guerrero, del favor y de la liberalidad de su jefe—aunque esta liberalidad se manifieste ahora por la distribución de feudos más bien que, como antes sucediera, por regalos de armas y anillos de oro. Y, sobre todo, existe el mismo código ético heroico con sus ideales de honor y de desprecio a la muerte, su orgullo de raza y su implacable espíritu de venganza.

Pero el vasallo feudal, aunque era el descendiente verdadero del guerrero bárbaro, era también un caballero cristiano. Consciente de su cualidad de miembro de la sociedad cristiana, había adquirido una nueva lealtad espiritual que transcendía el círculo estrecho de la vieja sociedad tribal. La misma debilidad del estado feudal en cuanto sociedad política y su fracaso en lograr la unidad nacional favorecieron el desarrollo de esta más amplia lealtad, que encontró

Capitulares por una parte, y la práctica real de los siglos XIII y XIV, por la otra, y no podemos realmente atribuir estas semejanzas a un estudio crítico de los primeros de parte de los abogados anticuarios medievales.» La práctica aceptada del siglo XIII es referida por Beaumanoir: «Era costumbre que se podía tomar venganza por derecho de feudo, incluso hasta el grado séptimo de parentesco, y esto no era extraño en los dias antiguos, porque no se podía contraer matrimonio dentro de tal grado. Pero como el parentesco fué reducido de tal forma que se podían celebrar matrimonios después del cuarto grado, así también no se podía hacer la guerra a nadie que estuviera separado (del ofensor) más allá del cuarto grado, porque el parentesco para ahí.» (Philpotts, *ob. cit.*, pág. 143.)

su suprema expresión en el universalismo del movimiento cruzado.

Fué en el mundo feudal en donde las tradiciones e ideales de la vieja sociedad guerrera nórdica se transmutaron en nuevas formas cristianas y se incorporaron a la tradición de la cultura occidental. Porque la aparición de la caballería significó no sólo la creación de nuevas instituciones sociales, sino también el nacimiento de un nuevo *ethos* y de nuevos ideales de conducta, destinados a tener gran influencia sobre la cultura occidental durante toda la Edad Media y aun, en cierto modo, en los tiempos modernos.

Esta actividad creativa de la cultura feudal encuentra su expresión literaria en la nueva épica heroica que hace su aparición en el norte de Francia en el siglo XI. El problema de sus orígenes ha sido vivamente debatido por los estudiosos de muchas naciones durante más de un siglo, y aunque hace una generación parecía que las investigaciones de M. Bédier habían llegado a alcanzar una solución definitiva, existen aún hoy señales de la renovación de la controversia. La versión aceptada en cierto tiempo fué que la épica francesa era la culminación de la épica nacional franca, con una tradición continua desde los tiempos germánicos. Sigfrido, la gran figura de la tradición épica germánica, era asimismo el héroe nacional de los francos. Según Einhard, el mismo Carlomagno—que iba a ser el centro de la épica posterior—escribió los más antiguos poemas bárbaros, en que se transmitieron de viva voz a la posteridad las proezas y las guerras de los antiguos reyes (1). Sólo fué necesario que los juglares francos adaptaran la tradición épica germánica al len-

---

(1) Einhard: *Vida de Carlomagno*, cap. XXIX.

guaje romance para que apareciese la vieja épica francesa, y esto fué, se creyó, lo que sucedió en los siglos IX y X, en que las grandes figuras de la épica carolingia se convirtieron en los héroes de un ciclo épico que versaba principalmente sobre las guerras con los sarracenos en la Marca Hispánica. No obstante, esta teoría—que logró un asentimiento casi general entre los estudiosos del siglo pasado—fué deshecha completamente por la brillante y sutil crítica de M. Bédier en su obra sobre *Les légendes épiques, recherches sur la formation des chansons de geste* (1908-1912; cuatro volúmenes). No existen motivos suficientes—dijo—para derivar la épica francesa de la poesía heroica de los teutones y de la vieja épica nacional de los francos. Por el contrario, constituye una creación original del siglo XI. Las *chansons de geste* se desarrollaron en la época de las Cruzadas, alrededor de los relicarios de las grandes abadías y a lo largo de las rutas de peregrinaciones que conducían a Compostela y a Roma. Su modelo no se encuentra en la vieja épica germánica perdida ni en las *cantinenae* de los tiempos merovingios, sino en las nuevas versiones en romance vernáculo de las vidas de los santos, como la *Vie de Ste. Foy*, la *Vie de St. Alexis* y la *Vie de St. Léger*.

Es imposible no convencerse por la fuerza y la sucesión de pruebas que sirven a M. Bédier para establecer sus dos conclusiones principales: que las *chansons de geste* son creación nueva y original del genio nórdico francés en el siglo XI, y que la nueva épica se ha desarrollado en una atmósfera cristiana y que deriva muchos de sus temas de las leyendas monásticas, en particular las asociadas con las grandes rutas de

peregrinación—conductos principales, en tal época, de las influencias culturales—.

Pero, por otro lado, no es preciso adoptar el punto de vista extremo, negando toda relación o semejanza entre las *chansons de geste* y la vieja épica heroica de los pueblos nórdicos, o declarar, como hace M. Faral, que deben ser consideradas en su origen como una ampliación, bajo los auspicios de la Iglesia, del tipo más arcaico de las vidas vernáculas de los santos. Sería posible continuar escribiendo vidas de santos por miles de años sin dar nacimiento a una épica, menos aún a una épica del tipo heroico característico de *La canción de Roldán* o *La canción de Guillermo*. La nueva literatura no es una literatura de monjes, sino de guerreros; no es creación de la Iglesia, sino de la sociedad feudal; y, como ésta misma, representa una fusión de elementos nórdicos y latinocristianos.

De todas formas, existe un sustancial elemento de verdad en la famosa frase de Uhland de que «la épica francesa es el espíritu germánico en forma de romance». La nueva épica francesa se parece a la vieja poesía heroica germánica, no por derivarse directamente de la misma, sino por ser producto de condiciones sociales similares y por ser la expresión de un espíritu semejante. Como ha escrito W. P. Kerr, «la poesía heroica requiere un corte como la de Alcinoo en la *Odisea* o la de Hrothgar, el danés, en *Beowulf*». «Requiere una forma especial de lucha, no muy organizada», en la cual el factor personal sea lo más importante, y en donde las batallas pueden ser todavía decididas por las hazañas de un solo campeón. Sobre todo, requiere una audiencia democrática en su comunidad de gustos e intereses, pero aristocrática en sus normas e ideales; que posea algo como «la acti-

tud épica de la mente, una imaginación heroica rudimentaria que proporcione de antemano a los acontecimientos y situaciones meramente históricos un viso de su épica magnificencia. En una época heroica la *multitud* interpreta la vida heroicamente, y es este vago sentimiento común de heroísmo, y no cosa alguna de escaso interés, lo que inspira en sus comienzos a los poetas épicos» (1).

De esta forma, la épica heroica es la creación de las condiciones sociales de la época—de la vida común en el gran *hall*, en donde los guerreros se sentaban a beber en las largas tardes de invierno, narrando con inmodestia sus proezas y escuchando los cantos de los trovadores cerca de los altos hechos de los guerreros de antaño. La demanda creó la oferta, y el juglar fué una parte tan integrante de la sociedad guerrera como el retórico en la antigua ciudad-Estado o el periodista en la sociedad moderna.

Desgraciadamente, no podemos seguir las etapas primitivas de este desarrollo épico. La gran mayoría de las *chansons* datan de los siglos XII y XIII y por entonces la sociedad feudal ya había perdido su simplicidad primitiva, y el gusto literario se iba transformando por la influencia de la nueva literatura cortesana. A estas influencias se debe la transformación de las *chansons de geste*, de una épica heroica, en un romance de amor y aventura, que generalmente va acompañada de una pérdida de calidad poética. Es significativo que los tres poemas que parecen ser los más antiguos de todos—*La canción de Roldán, La canción de Guillermo* y *Gormont e Isembart*—son los más guerreros y también los más grandes de toda esta literatura.

(1) W. P. Kerr: *The Dark Ages*, págs. 73-86.

De todas fomas, es imposible afirmar con certeza que son los más primitivos o que en ellos se encuentre el punto de partida de toda la evolución. Han sido conservados por pura fortuna, puesto que las más antiguas versiones han sobrevivido en manuscritos aislados. *Gormont e Isembart* es un fragmento mutilado descubierto en Bélgica hace un siglo; *La canción de Roldán*, en su forma primitiva, existe solamente en el manuscrito de Oxford, descubierto por las mismas fechas, y *La canción de Guillermo* se descubrió hace solamente unos cuantos años en una biblioteca inglesa particular. Este último descubrimiento es de interés excepcional, porque nos da a conocer versiones por completo inesperadas de dos de las últimas *chansons* más famosas, *Les Aliscans* y *Chevalerie Viviens;* y, como ha demostrado M. Bédier, se refiere a su vez a la existencia de versiones aún más viejas, hoy desaparecidas. Además, con excepción de *La canción de Roldán*, es la obra más pujante y heroica que ha producido esta literatura, y algunos de sus pasajes son, incluso, superiores a los de Roldán en patetismo e intensidad trágica. Tales son las escenas de la muerte de Vivien y del muchacho Guischard, que niega a su Dios en un momento de desesperación; tal, sobre todo, la de la vuelta del conde Guillermo, herido y solo, y cuando se encuentra con Guiburc, su mujer:

Sire, dist ele, Qu'as tu fait da ta gent
dunt tu menas quatre mi e. VII. *çent?*
Par ma fei, dame, uencu les unt paens,
bouches sanglantes gisent en l'Archamps (1).

(1) Señor, dice ella, ¿qué has hecho de tu pueblo,
del pueblo que has conducido en número 4700?
Por mi fe, señora, los paganos lo han vencido;
con sus bocas sangrientas, reposan en Archamps.

Se sientan en el vestíbulo, sin que nadie les sirva, y cuando el conde contempla los bancos vacíos y las mesas vacías a que los barones acostumbraban sentarse, deplora su ausencia—*cum gentil hom deit faire*, como debe hacer un caballero:

Ohi, bone sale cum estes lung e lée!
De totes parz vus uei si aurnée,
beneit seit qui si t'ad cinreiée.
Ohi, haltes tables, cun estes leuées!
Napes de lin vei desure getées...
N'i mangerunt les fiz de franches meres,
qui en l'Archamp vut les testes colpées! (1).

Y promete partir para St. Michel al Peril de la Mer y convertirse en un eremita del desierto. Pero Guiburc, al igual que las mujeres heroicas de la épica germánica, le incita a que no abandone la venganza:

Sire, dist ele, ço ferum nus assez,
quant nus aurom nostre siecle mené (2).

Esta nota de tragedia y de heroísmo se mantiene ininterrumpida en las tres cuartas partes del poema, y después cambia el tono, y al final el poema narra los hechos grotescos de un *clown* heroico, Reneward (Rainoart, en las últimas versiones) que Guillermo encuentra en las cocinas del emperador en Laon, y que resulta ser el hermano desaparecido hace tiempo de su esposa Guibure. ¿Cómo este elemento, apa-

(1) ¡Ay!, mi buena sala, tan grande y espaciosa,
que de todas partes te veo tan arreglada.
¡Bendiciones a quien así te ha dispuesto!
¡Ay!, altas mesas, así preparadas,
cubiertas con manteles de lino,
nunca más comerán aquí hijos de sangre libre,
los hombres que dejaron su cabeza en Archamps.

(2) «Señor—dice ella—, ya se hará eso cuando hayamos dado cima a nuestra tarea.»

rentemente incongruente, se introdujo en el poema? ¿Es una adición al original debida a algún escritor posterior? ¿O ha de buscarse su explicación en un intento del juglar de atender a los gustos de los oyentes menos distinguidos del *hall*, así como a los de los más altos? ¿Es Reneward, por el contrario, una figura tradicional del antiguo folklore asociada con la leyenda en su forma preliteraria? Uno se siente inclinado a ver en ello la creciente influencia de la nueva audiencia popular que los juglares hallaron en las ferias y lugares de peregrinación más bien que en el *hall* feudal, influencia que ciertamente contemplamos en el remoto *Pèlerinage de Charlemagne*, compuesto para la audiencia que acudía a la feria de Lendit, en S. Denis, y que parece una parodia de la *chanson de geste*. Puede ser, aunque no podemos afirmarlo. Todo lo que sabemos es que el episodio de Reneward forma parte de la versión más antigua que conocemos de *La canción de Guillermo*, y que esta versión es, con toda probabilidad, resultado de un largo proceso de evolución literaria.

No podemos señalar a ningún poema existente, ni aún a *La canción de Roldán*, y decir: «Aquí comienza la *chanson de geste*.» Sabemos por Einhard que los francos de la época de Carlomagno tenían ya su literatura heroica. Sabemos por el anónimo poeta que escribió en Corvey alrededor de 888 que los carolingios se habían convertido ya en los héroes de la poesía vernácula (1). No podemos rechazar con seguridad la idea de que esta tradición vernácula fuera continuada

(1) *Est quoque jam notum: vulgaria carmina magnis*
laudibus ejus et proavos celebrunt:
Pippinos Carolos Hludovicos et Theodoricos
et Carlomanos Hlothariosque canunt.

por los francos de habla romance en los siglos x y xi. No basta decir, con M. Bédier, que Carlomagno fué un alemán y que muchas de las pruebas de Einhard y del poeta sajón son sólo aplicables a la literatura germánica. Ello significaría remontar nuestras concepciones de la nacionalidad a una época en que apenas se puede afirmar que existieran. Los hombres de tal época no se consideraban a sí mismos franceses o alemanes, sino francos, sajones o lombardos. El estado de las divisiones lingüísticas era flúido e incipiente, y existía una verdadera tradición social de continuidad entre los francos de habla romance de Neustria y sus antecesores carolingios. Cuando los franceses comenzaron a hablar francés no abandonaron necesariamente sus hábitos sociales ni olvidaron sus leyendas nacionales. Asistimos a los comienzos de una poesía heroica semipopular, incluso en latín, en época tan remota como en los siglos VIII y IX, como, por ejemplo, en los poemas rítmicos sobre la derrota de los ávaros o sobre la batalla de Fontenoy (1). Y si esto fué posible en latín, ¿por qué no había de serlo también en romance? Sin duda, eran considerables las influencias eclesiásticas, y los primeros poemas vernáculos que se escribieron pudieron haber sido las vidas de los santos, pero no existe razón alguna para suponer que las vidas de los santos fueran el único recreo intelectual de la época feudal primitiva, o de que el errabundo juglar no se esforzara desde el principio en satisfacer la demanda de la poesía heroica por parte de una sociedad de guerreros. Todo lo que podemos decir es que la entera evolución literaria de la nueva poesía romance se

(1) *Poet. Lat. Aev. Carol.*, ed. Traube: I, 435 y siguientes; II, 138 y sgs.

adaptó a la de la sociedad feudal del norte de Francia, y que las *chansons de geste* son resultado del mismo espíritu creativo que dió nacimiento a la caballería feudal, al estado feudal y al movimiento cruzado.

Pero por oscuros que puedan ser los orígenes de la nueva literatura épica, no cabe dudar acerca de la luz que dan sobre la cultura contemporánea. Porque las *chansons de geste*, en contraste con la literatura cortesana del período siguiente, se ocupan del mundo real y no del romántico país de las hadas de la leyenda arturiana. Sin duda, las *chansons* dan a este mundo real una interpretación heroica, y por ello la pintura que nos proporcionan del guerrero feudal y de su mundo está idealizada. Pero idealizan a la realidad exagerándola y simplificándola, no alterándola en beneficio de norma alguna extraña de valores. Conducta y motivos del héroe arturiano no tienen relación con los del mundo real. Se mueve por un bosque encantado, en busca de algo imaginario o en cumplimiento de algún voto imposible. Vive sin medios materiales visibles y carece de preocupaciones mundanas. En cambio, el héroe de las *chansons de geste* es de carne y hueso, no desprecia una buena comida y espera siempre un buen pago por un servicio leal. Aun en el punto culminante de la parte trágica de *La canción de Guillermo* el héroe encuentra tiempo entre dos batallas para sentarse y devorar una comida heroica; tanto es así, que su esposa se maravilla de que un hombre que puede comer y beber de tal forma sea aún capaz de ruda lucha.

Par Dev de glorie, quie conuertir me fist...
qui si manguë un grant pain a tamis,
pur ço ne laisse les dous gasteal rostiz,

e tut manguë un grant braün porcin,
e en aproef unt grant poün rosti,
e a dous traiz beit vn sester de vin
ben dure guere deit rendre a sun veisin! (1).

No obstante este brutal realismo, tan frecuente, que distingue a la épica feudal de los otros tipos de poesía heroica, aquélla tiene su propio idealismo, no sólo heroico, sino religioso, menos alejado de la realidad histórica que la de los romances del rey Arturo e inseparable de los valores morales de la sociedad feudad: el lazo de fidelidad y de lealtad, y el ideal de la Cristiandad como una realidad concreta, por la cual el guerrero, no menos que el monje, debe estar dispuesto a sacrificar su vida.

En las primitivas—y las más grandes—*chansons*, el motivo dominante no es la venganza o la enemistad privadas, sino el tema más noble de la guerra de los francos contra el infiel—*gesta Dei per Francos*—. De ello que la guerra de Carlomagno y sus pares contra los sarracenos en Aquitania y en España constituya el motivo central de la tradición épica, del mismo modo que la guerra de Troya lo constituyó en la antigua Grecia. No hubo, en verdad, solución de continuidad entre la tradición de estas guerras primitivas cuando Barcelona y la Marca Hispánica habían sido recobradas para la Cristiandad por el Carlomagno histórico y el histórico Guillermo de Toulouse, y las últimas cruzadas españolas, en las que los franceses desempeñaron una parte importante en la reconquista.

Fué en estas guerras, en mucha mayor medida que en los conflictos dinásticos locales del norte de Francia, en donde la sociedad feudal trascendió su particularismo local y adquirió el sentido más amplio de pa-

(1) *La Chançun de Willame*, 1423-31.

triotismo cristiano, característico de la época feudal. Sobre todo en *La canción de Roldán* el amor de la *dulce Francia* inspira el heroísmo de la acción no menos que la destreza del guerrero y los lazos de la lealtad feudal y de la realeza, encontrándose los motivos entremezclados en el gran pasaje de la muerte de Roldán.

Li quens Rollanz se jut desuz un pin:
Envers Espaigne en ad turnet suns vis.
De plusurs choses a remembrer li prist;
De tantes teres cun li ber conquist,
de dulce France, des humes de sun lign,
de Carlemagne, sun seignur, ki l'nurrit (1).

Este espíritu de patriotismo encuentra, no obstante, su expresión más noble y completa en un pasaje de *Le Charroi de Nîmes*, citado por M. Bédier. Al abandonar Auvernia Guillermo para pasar a la marca de los sarracenos vuelve su cara por última vez hacia *France*.

Vers douce France a son vis retorné
uns vans de France lou fiert an mi lou neis:
Ovre son sain, si l'an laist plain antrer.
Ancontre l'ore se prist a guarmenter:
«Hei! Ore dolce, qui de France venés,
tu ne viens pas de vers le Rouge mer,
ains viens de France, qui tant fait a loer;
Orliens et Chartres et Beauvaisz la cité.
La sont mi dru et mi ami charné!

(1) El conde Roldán se sienta a la sombra de un pino.
Vuelve sus ojos hacia España
y comienza a rememorar muchas cosas:
tantas tierras que ha conquistado,
y Francia la dulce, y los héroes de su sangre,
y a Carlomagno, su señor, que le ha educado.
(Versos 2375-80.)

A Dameldeu soiez tuit commendé!
En telle terre m'en cuit ge ore aler
ne vos cuit mais veoir ne esgarder» (1).

No obstante, este patriótico sentimiento tiene más carácter religioso que político. Francia es la Cristiandad, y la Cristiandad es Francia. Y aquí, por lo menos, la tradición épica es fiel a la Historia, ya que guarda aún memorias de un tiempo en que el reino de los francos se identificaba con la Cristiandad occidental. Este espíritu de patriotismo religioso da a la épica francesa y a la sociedad feudal un nuevo ideal espiritual que no se encuentra en el tipo más antiguo de la poesía heroica. Las proezas guerreras de los campeones no constituyen un fin en sí mismas; llévanse a cabo en beneficio de la Cristiandad.

Et la loi Deu essaucier et monter,

y el caballero que muere por su fe en la batalla no es solamente un héroe, sino también un mártir.

Pes ne demandent ne trimes nen unt pris
car Saint Estephne ne les altres martirs

(1) Citado por Bédier *Les légendes épiques,* I, 77, del manuscrito 1448 de la B. N. El pasaje no se encuentra en los otros manuscritos ni en la edición de Perrier de *Le Charroi de Nîmes.*

Una vez más vuelve su vista a la dulce Francia.
Un viento de Francia acaricia su rostro.
Conteniendo su aliento, déjale libre entrada
y da al viento este lamento:
«¡Ah brisa gentil que me vienes de Francia!,
no vienes de lejos, del mar meridional,
sino de la primorosa Francia, tan digna de loa;
de Orleáns y de Chartres, y de Beauvais, la ciudad.»
Allí están mis amigos y mis parientes queridos.
¡Quiera Dios guardaros a todos!
Yo tengo que ir a tantas tierras
que no volveré a ver vuestras caras.

ne furent mieldres que serrunt tut icil
qui en Larchamps serrunt per Dei ocis (1).

En pasajes como éste—y aún más en los de *La canción de Guillermo*—, en donde Vivien, moribundo, recuerda la muerte de Cristo y se resiste a rogar por su vida (2), contemplamos el nacimiento de un nuevo ideal de heroísmo cristiano que trasciende el *ethos* bárbaro de la vieja tradición heroica nórdica. Pero en general debe admitirse que la religión de las *chansons de geste* es de una especie en extremo bárbara y rudimentaria, y, más que nada, consiste en la matanza de sarracenos. Las creencias de la sociedad feudal a este respecto están bien expresadas por la respuesta de Guillermo a su cuñado sarraceno, que le imputa el feroz asesinato de sus hermanos de raza.

Respont Guillaumes: «Vos dites niceté.
Puis que li hom n'aime chrestienté
et qu'il het Dieu et guerspit charité,
n'a droit en vie, je le di par verté
et ki l'ocist s'a destruir un malfé;
Dieu ai vengié, si m'en set molt bon gré» (3).

Sin duda, las *chansons* no carecen de referencias a las creencias y prácticas religiosas contemporáneas. Pero, aparte de la consagración religiosa del ideal heroico, la religión no penetra muy hondo en el espíritu

(1) Ni piden paz ni tregua aceptaron,
porque San Esteban ni los otros mártires
fueron mejores que los que por Dios murieron en Ar-
(*La Chançun de Willame,* versos 543-6.) [champs.

(2) *La Chançun de Willame,* versos 799-836.

(3) Guillermo responde: «Vos decís desatino,
ya que el hombre que no ama a la Cristiandad,
que odia a Dios y no ejerce caridad
no tiene derecho a vivir, lo digo en verdad,
y quien le mata ha eliminado a un impío,
Dios ha sido vengado y se regocija conmigo.»
Aliscans, 1059 y sigs.

de las *chansons*, que, en conjunto, es el de un guerrero nórdico no regenerado. La relación entre las dos es genuina, pero es externa y, con frecuencia, incongruentes, como las reliquias en la espada de Roldán.

> ¡Ah Durandal, muchas reliquias santas y buenas tu dorada empuñadura encierra! El diente de San Pedro, la sangre de Basilio, algunos cabellos de nuestro señor San Dionisio, parte de los vestidos de Santa María (1).

Aunque los héroes de las *chansons de geste* se encuentran siempre dispuestos a verter su sangre por la fe, su código moral no es, en modo alguno, estricto en demasía, como vemos en el pasaje del *Couronnment de Louis*, en el cual el Papa promete a Guillermo, como recompensa de sus servicios, que puede comer carne todos los días de su vida y, además, tomar esposa dondequiera que la necesite (388-94; Langlois, ed.). Es más: aun los aspectos más terribles de la sociedad feudal no se ocultan de ningún modo. Raoul de Cambrai amenaza con el saqueo de la abadía de Origny, con estabular sus caballos ante el altar y compartir las monjas con sus soldados; si bien, una vez la abadía ha sido incendiada y las monjas están dentro, se horroriza porque ha olvidado que es día de ayuno.

Por ello no podemos buscar en las *chansons de geste* aquella caballería idealizada y espiritualizada que encontramos en el ciclo novelesco del Santo Grial y en el ciclo del rey Arturo. Lo que sí nos proporcionan es un atisbo del auténtico espíritu de la sociedad feudal de los siglos XI y XII: el de los guerreros que conquistaron Palermo, Antioquía y Zaragoza, visto no por

(1) *La canción de Roldán.* Trad. (inglesa) de C. Scott-Moncrieff. 2344-8. (Recuérdense las reliquias que Guillermo de Normandía llevaba al cuello en la batalla de Hastings.)

el historiador eclesiástico, sino por el propio guerrero. Y lo que le diferencia de las otras formas tradicionales de la literatura heroica, como la *Ilíada* o *Beowulf*, es que la heroica sociedad que describe no pertenece a un pasado remoto y legendario, sino iluminado ya plenamente por la luz de la Historia, de modo que lo podemos contemplar desde diferentes puntos de vista simultáneamente. La primera cruzada, por ejemplo, pertenece todavía a la época feudal heroica y dispone de sus mitos heroicos propios, que encuentran su expresión en los últimos ciclos de la vieja épica francesa. Pero también podemos leer los mismos acontecimientos en las crónicas monásticas y en las obras de un historiador de gran preparación como es Guillermo de Tiro. Mejor aún: podemos contemplarlos con los ojos de una princesa bizantina, desde la desdeñosa lejanía de una civilización más vieja, como si leyéramos una descripción contemporánea del sitio de Troya, o de Aquiles y Odiseo, escritos por una cultivada princesa egipcia. Todas las características que le impresionaron en estos formidables bárbaros—su valor y orgullo obstinados, su prodigalidad, su generosidad, su indisciplina y su incontinencia de lenguaje—son las mismas que encontramos, en un marco más heroico, en las *chansons de geste*.

«Los condes francos—escribe—son naturalmente desvergonzados y violentos; codiciosos e inmoderados en todo cuanto desean, y poseen una incontinencia de lenguaje mayor que ninguna otra raza humana» (1). Sobre todo cuando Anna Commena describe a Bohemund, héroe y villano a un mismo tiempo de su

(1) *The Alexiad of Anna Commena.* Trad. (inglesa) de A. S. Davies, pág. 372.

historia, nos parece contemplar a Guillermo o a Vivien, como podrían haber aparecido a una de las francesas sarracenas de la épica. «Porque el hombre era tal como nunca antes había sido otro semejante en tierras de romanos; contemplarlo era una maravilla para los ojos, y su reputación era terrorífica.» «Era tan alto que sobrepasaba al más alto en casi un codo, estrecho de cintura y lomos, con anchos hombros y brazos poderosos. Y en toda su constitución no era ni demasiado delgado ni demasiado grueso, sino, se podría decir, conformado con arreglo a los cánones de Policleto.» «Un cierto encanto le rodeaba, que era, no obstante, un poco disminuído por una apariencia general horrible. Porque en todo él mostrábase implacable y salvaje, lo mismo en tamaño que en apariencia; y aun su risa sonaba a los otros como rugido. Estaba de tal forma hecho, en mente y cuerpo, que valor y pasión levantaban en él su cimera y le hacían inclinado a la guerra. Era de gran ingenio y astuto, capaz de hallar solución a cualquier apuro. Bien informado en la conversación, sus respuestas eran absolutamente irrefutables. Este hombre, de grandeza y carácter tales, sólo era inferior al emperador en fortuna y elocuencia y otros dones naturales» (1).

Toda la historia de Bohemund se asemeja más a una *chanson de geste* que a la real historia: su enemistad vitalicia con el emperador bizantino; su conquista de Antioquía; sus años de exilio en un remoto lugar del Asia Menor; su inesperada liberación; su regreso a Occidente a reclutar nuevos ejércitos para la conquista de Oriente; su derrota final en Albania.

(1) Idem, pág. 347.

El episodio primero de *Les Narbonais*, en el cual el conde Aymery nombra heredero a su hijo menor y envía a Guillermo y a sus hermanos a que conquisten de los sarracenos reinos para ellos, tiene un exacto paralelo histórico en la conducta de Robert Guiscard, que lega el reino apuliano que ha conquistado a su hijo más joven y débil y deja a su primogénito Bohemund nada menos que la tarea de conquistar al Imperio bizantino.

J'a n'en avrom vaillant une chastaigne
ainz conquirom a dolor e a paine
ce dont vivrom a joie (1).

De la misma forma, la escena histórica en la cual Bohemund, después de su regreso a Occidente—en 1106—, se postra ante el altar de Nuestra Señora de Chartres e incita a los caballeros de Francia a que le sigan a la conquista del Oriente, tiene su paralelo literario en el pasaje de *Le Charroi de Nîmes*, en el que Guillermo solicita reclutas para la conquista de España:

Seur une table est Guillaume montez.
A son voiz clere commença a crier:
«Entendez moi, de France le barné.
Se Deus m'aïst, de ce me puis vanter,
plus ai de terre que trente de mes pers,
Encore n'en ai un jornel aquité.
Ici di je as povres bachelers
as roncins clops et as dras despanez,
quant ont servi por neant conquester,
S'o moi vueulent de bataille esprover,
ge lor dorrai deniers et heritez,

(1) Ya lo que tenemos no vale una castaña.
Tenemos, pues, que conquistar con dolor y pena
aquello con que viviremos en alegría.

Chasteaux et marches, donjons et fermetez,
si le païs m'aident a conquester
et la loi Deu essaucier et monter» (1).

Pero no sólo en detalles como éstos reflejan las *chansons de geste* la realidad. Aun las que al lector moderno parecen más fantásticas: las batallas contra imposibles, la indisciplina, las increíbles hazañas solitarias de los campeones, la mezcla de honor y fiereza, todo ello son lugares comunes en la historia del siglo XII. Nada de fantástico había en el heroísmo de Roncesvalles o de Archamps para una generación que había visto a la flor de la caballería occidental destruída en batallas contra toda esperanza en el interior del Asia Menor, en Siria y más allá del Eufrates.

Morz sont franceis et pris a males pertes
ne remaint cheval ne home en sele (2).

Imposible juzgar este *ethos* heroico con normas cristianas o seculares. Porque lo mismo el moderno cristiano que el moderno secularista estarán de acuerdo en preguntar: «¿Para qué todo este despilfarro?» Solamente puede entendérsele como un intento espontáneo de hallar una salida cristiana a la agresividad ilimitada de un primitivo *ethos* guerrero que no podría ser realizado en los asuntos domésticos sin romper en pedazos la sociedad. Tenemos solamente que leer a los cronistas contemporáneos, como el anglonormando Oderico Vitelio, para ver que la sociedad feudal no ignoraba el conflicto entre su culto a la guerra y sus principios religiosos. En verdad, el biógrafo de hombre tan importante como Tancredo, sobrino y compañero de Bohemund, relata con cierta extensión cómo su héroe encuentra en la cruzada una solución a sus escrúpulos de conciencia acerca de la legitimidad de la guerra contra los cristianos (1).

Sin embargo, aunque las *chansons de geste* son reflejo fiel de la sociedad feudal—en sus aspectos buenos y en sus aspectos malos, en su idealismo cruzado y en su ferocidad sin ley—, la pintura que nos dan de ella es incompleta. Su concepción de la vida es ya arcaica y dejan de tomar en cuenta los nuevos elementos de la sociedad medieval. Nos muestran el mundo del barón feudal y el de los caballeros que lucharon en las cruzadas, pero no el de los legisladores, jueces y administradores que compilaron el *Domesday Book* y organizaron el *Exchequer,* o el de los gobernantes que pensaron menos en nuevas conquistas en el Oriente que en atender al desarrollo de sus fuentes de riqueza y en proteger a sus súbditos de la guerra y el hambre. Estos fueron los hombres que hicieron la civilización medieval, y para ellos no hay lugar ni en la tradición heroica de las *chansons de geste* ni en la más artificial de los trovadores y de los poetas corte-

---

(1) Guillermo se ha subido a una mesa
y con su voz clara comienza a gritar:
«¡Oídme, barones de Francia!
Si Dios no me abandona, puedo vanagloriarme
de tener más tierras que treinta de mis pares,
aunque una parcela aún no haya ganado.
Digo por ello a los pobres bachilleres
de lisiadas cabalgaduras y de sucio vestir,
que en la conquista han servido por nada,
que si quieren ir a la guerra por mí.
Les daré dinero y posesiones,
fronteras y castillos, sustento y fortalezas,
si me ayudan a conquistar la Tierra
y a mantener y a honrar la ley de Dios.»

(Le Charroi de Nimes. Ed. J. L. Perrier, versos 635-648.)

(2) Los franceses mueren a puñados.
Ni queda caballo ni jinete.

(1) El autor de la *Vita Tancredi,* Raoul de Caen, conoció personalmente a Tancredo, y su obra se basa en informaciones facilitadas por él.

sanos. Casi la única expresión literaria que tenemos de su punto de vista está, por extraño que parezca, en la obra de un escritor que representa—más que ningún otro—la heroica tradición nórdica en su fama más arcaica y pura. En la *Heimskringla*, Snorre Sturlason pone en contraste las dos maneras opuestas de concebir la vida y la realeza valiéndose de una jactanciosa controversia del tipo de la épica tradicional entre dos reyes noruegos.

Cuando el rey Sigur, *el Cruzado*, regresa a Noruega, después de su viaje por el Mediterráneo, al propio tiempo, una de las primeras cruzadas escandinavas y la última de las incursiones wikingas, vitupera a su cuñado, que se quedó en el país, prefiriendo el amor de la lumbre, mientras él ganaba renombre por sus hechos heroicos. Y el rey Eystein replica:

—No es mucho lo que yo puedo decir en comparación con lo que tú has logrado. He oído que has ganado muchas batallas en tierras extrañas, pero lo que yo he hecho aquí pudiera ser de más utilidad para esta tierra. En el Norte, en Vagar, he construído casetas para los pescadores, y los pobres pueden así ayudarse a ganarse la vida. He fundado un recinto monástico y he dotado a la iglesia. Antes este lugar era casi enteramente pagano. Estos hombres recordarán que Eystein fué rey de Noruega... La carretera de Trondheim pasaba antes por Drove-fell, y la gente se perdía debido al mal tiempo o tenía que dormir a la intemperie y sufrir molestias sin cuento. Construí y doté allí una posada de montaña. Estos hombres sabrán que Eystein fué rey de Noruega... También, hermano mío, he conformado las leyes de tal modo que el pueblo puede ahora obtener justicia, y cuando

las leyes son observadas, la nación está mejor gobernada. He colocado un poste de señales con anillos de hierro en Sinholm Sound. El pueblo de Jamtland depende ahora nuevamente de los reyes de Noruega, y esto se consiguió con amables palabras y por persuasión sabia, no por fuerza o mediante lucha. Pero estas materias son de poca importancia. Yo no sé, sin embargo, si el pueblo estará mejor servido con ellas que con que tú hayas matado hombres negros en tierras sarracenas, enviando sus almas al infierno (1).

La simpatía de Snorre está aquí, evidentemente, de parte de la juiciosa crítica del ideal heroico. Esto es tanto más notable si recordamos que el escritor fué no sólo el más grande expositor de los ideales heroicos de la literatura nórdica, sino también uno de los principales actores en los acontecimientos que condujeron a la final decadencia de las grandes familias de Islandia. La historia de tal período nos ha sido referida por el sobrino de Snorre, Sturla Thordsson, en un verdadero cuadro de una sociedad heroica en estado de decadencia. Pero en la épica francesa y en la sociedad feudal es imposible encontrar una crítica interna de la tradición heroica. Los cambios de la sociedad feudal fueron aquí acompañados de un cambio paralelo en el estilo y en las ideas literarias. La caballería heroica de las *chansons de geste* se transformó en la caballería cortesana de los romances, y Lancelot y Gawain ocuparon el lugar de Roldán y de Guillermo. Pero esta evolución literaria no fué producto es-

---

(1) *Heimskringla. The History of Sigurd the Crusader and his Brother Eystein*, basada en la traducción de E. Monsen.

pontáneo de la sociedad feudal nórdica. Como hemos de ver, fué el resultado de un complejo proceso, debido a la aparición de influencias exóticas, que tuvieron su origen fuera de la sociedad feudal, en las culturas más perfectas del Mediterráneo occidental.

XI

LOS ORÍGENES DE LA TRADICIÓN ROMÁNTICA

La disputa entre Romanticismo y Clasicismo ha hecho gastar más tinta que ninguna otra controversia literaria, aun de los antiguos y modernos, y la situación es, después de un siglo, la misma que al principio. La famosa definición de Goethe: «El Clasicismo es salud; el Romanticismo, enfermedad», es típica de las generalizaciones en que la controversia ha florecido. Porque cada bando ha identificado a su oponente con todo lo que se despreciaba en literatura, y han existido pocos deseos de llegar a una común base de apreciación. Es más: la controversia ha sido agriada por la introducción en ella de consideraciones políticas y religiosas,

y en nuestros días se ha convertido, de una discusión puramente literaria, en una caza de herejes, dirigida con rigor inquisitorial para Ernest Seillière, o—con el profesor Babbit—en una cruzada para la regeneración de la sociedad.

El hecho es que el Romanticismo ha llegado a ser una etiqueta para media docena de cosas diferentes, sólo accidentalmente relacionadas entre sí. Puede, quizá, justificarse el dar tal nombre al gran cambio en gusto y sentimientos que se produjo en la Europa de comienzos del siglo XIX; pero, estrictamente hablando, el Romanticismo es solamente uno de los elementos de aquél. El término poseía originalmente un significado perfectamente sencillo y objetivo, y aunque pudiera parecer pedante el limitarlo al mismo, es, al menos, deseable no perderlo completamente de vista. Madame de Staël—primera, creo yo, en introducir el término en la literatura francesa—define claramente este significado cuando dice: «El término *romántico* ha sido introducido recientemente en Alemania para designar a la poesía que tiene su origen en los cantos de los trovadores, surgidos del Cristianismo y de la caballería... La palabra *clásico* se utiliza, a veces, como sinónimo de perfección. Yo la uso aquí en otra acepción, considerando poesía clásica a la de los antiguos y poesía romántica a la relacionada, de una u otra forma, con las instituciones de caballería.»

Esta es, en realidad, una definición perfectamente lógica y satisfactoria. El Romanticismo es la limitación literaria de los románticos medievales, así como el Clasicismo es la imitación de los clásicos latinos; y de la misma forma que el Renacimiento significa

el retorno a la antigüedad clásica y el resurgir de la literatura clásica, así el resurgir romántico tiene su origen en la vuelta a la Edad Media y en el renacimiento de la literatura medieval. El movimiento romántico tuvo sus contactos—y, sin duda, sus mezclas—con ese otro movimiento de retorno a la naturaleza y al sentimiento originado en Rousseau. Pero no debe identificárselos, como tampoco debe identificarse el Renacimiento con la Reforma. La relación entre humanismo y protestantismo permite, en verdad, un paralelo bastante fiel al que existe entre el Romanticismo y las doctrinas filosóficas de Rousseau. El redescubrimiento de la Edad Media por los románticos es un acontecimiento de no menos importancia en la historia del pensamiento europeo que el del helenismo que los humanistas llevaron a cabo. Significó una inmensa ampliación de nuestro horizonte intelectual. Para Boileau, Pope y sus contemporáneos, la Edad Media constituía simplemente un claro en la historia de la cultura. No tuvieron ojos para la belleza del arte medieval ni oídos para la melodía del verso de la Edad Media. Los románticos restauraron todo esto para la posteridad. Fueron a la Edad Media no para demostrar una tesis o justificar sus credos políticos o religiosos, sino porque encontraron en ella algo diferente en extremo del mundo que conocían y la revelación de una nueva clase de belleza. ¿Constituye esto otro ejemplo de la falacia romántica de que lo que está alejado tiene que ser más bello que lo que está cerca y de que la naturaleza humana fué diferente en el pasado que en el presente? No lo creo. Pienso que el descubrimiento de los románticos fué un genuino descubrimiento y que, en realidad, existe algo esencialmente diferente en la cultura medieval

de toda otra cosa en el mundo antiguo o en el moderno. Y que nunca podremos entender la historia medieval, a menos que descubramos lo que es ello.

Y si deseamos encontrar este misterioso elemento que constituye la quinta esencia del espíritu medieval, nada mejor podemos hacer que seguir el ejemplo de los románticos y buscarlo en la época y en la tierra de los trovadores, porque es allí donde podremos encontrarlo más puro y menos mezclado. En cualquier otra parte, la vida medieval difiere de la nuestra principalmente por su carácter más primitivo; de hecho, es solamente la forma ancestral de nuestra propia cultura. El predominio del elemento religioso puede, a primera vista, parecernos extraño; pero, después de todo, la religión está de continuo con nosotros, y las emociones y sentimientos de un hombre religioso de la Edad Media no difieren esencialmente de los de un hombre religioso de nuestros días. En cambio, en el mundo de los trovadores, vida y pensamiento son totalmente diferentes. Se apartan de los nuestros no tanto porque son menos civilizados, sino porque es otra la forma de su civilización, y faltan principios con los que parangonar ambas culturas.

Los hombres de Provenza y de Languedoc eran guerreros y políticos, pero no se les recuerda por sus realizaciones políticas, ni tampoco económicas, no obstante haber sido también grandes mercaderes aventureros. Su supremo título a la fama es su arte de la vida, ya sea el *gay saber*—la *gaya ciencia* de poesía y amor en el sentido técnico—o las normas generales de conducta aristocrática en que inspiraron su vida social.

Porque fué la cultura provenzal la que creó aquellos nuevos ideales y convenciones de cortesía, caballerosidad y amor romántico que, gradualmente transmitidos a los otros países de la Europa occidental, transformaron por completo la vida y el pensamiento de la sociedad aristocrática. El significado de este elemento en la cultura medieval se pierde para aquellos que consideran a la Edad Media como una época en que la vida estuvo oscurecida y limitada por la superstición y el ascetismo, y también para los que la idealizan como una época de entusiasmo místico y de conducta altamente moral, en que toda la vida social estaba inspirada por los ideales de la fe cristiana. Para estos últimos, caballería y amor cortés parecían demostrar la influencia purificadora de las ideas cristianas sobre costumbres y moral, al par que, por su parte, los pesimistas se apresuraban a considerar la debilidad moral de la sociedad cortesana como prueba de las deficiencias del catolicismo medieval.

En realidad, los nuevos ideales de la cultura no tienen nada que ver con la religión, y su práctica fué inmoral no porque violaba las normas aceptadas, sino por la misma naturaleza de ellas. O más bien podemos decir que la sociedad medieval poseía un minucioso código moral, pero éste no era el del Cristianismo. Su ideal era francamente pagano: la glorificación de la vida, la afirmación de la personalidad individual y el cultivo de los placeres de los sentidos. Los supremos fines de la vida eran *alegría* y *honor*, y estaban personificados en el culto de la mujer y en el ideal del amor cortés, temas clásicos de la literatura provenzal. El contraste entre este ideal y la concepción cristiana de la vida encuentra su clara expresión en el siguiente famoso pasaje de *Aucassin y Nicolette*, obra que, no obstante su forma norte-francesa, pertenece ente-

ramente en espíritu a la sociedad meridional, en la cual se sitúa la escena:

«¿Qué tengo yo que hacer en el Paraíso? No quiero entrar en él, sino solamente tener a Nicolette, la más dulce de mis amigas, a quien amo tanto. Porque al Paraíso no va nadie más que gente como la que os diré: los viejos sacerdotes y los viejos contrahechos, que durante todo el día y toda la noche se inclinan delante de los altares y en las viejas criptas; los que visten con viejos y gastados abrigos y harapos andrajosos, los que andan desnudos y descalzos y llenos de úlceras; los que mueren de hambre y de penalidades, de frío y de miseria. Todos éstos van al Paraíso; yo no tengo nada que ver con ellos. Mas al infierno yo iré contento, porque allí van los buenos rábulas y los gentiles caballeros que han sucumbido en estupendos torneos y guerras, y los diestros guerreros, y los hombres bravos. Con éstos iré de buena gana. Van también allí las hermosas y corteses damas que tienen dos amantes o tres, y éstos con ellas. Allí van el oro y la plata, y el armiño y las pieles de valor, y los artistas y los poetas, y los reyes del mundo. Con éstos iré también para poder tener conmigo a Nicolette, mi más dulce amiga» (1).

Pero quizá esta franca repudiación de los ideales cristianos es menos característica que la ignorancia completa de los mismos que encontramos en un romance provenzal como *Flamenca*, en que el protagonista se vale de los más sagrados ritos de la religión para conseguir el amor de una mujer casada sin el más mínimo escrúpulo ni sentimiento alguno de moral inconsecuencia.

(1) Trad. inglesa de Lawrence Housman (John Murray, ed.), 1902, pág. 13.

Estos ejemplos pueden acaso ser adscritos al ingenuo amoralismo de la tradición romántica medieval, pero ciertamente no hay nada de ingenuo en la literatura provenzal en su conjunto. Tiene sus raíces no en las tradiciones de los romances populares y en la vida del pueblo, sino en una tradición literaria minuciosamente elaborada y refinada.

El arte de los trovadores es, en realidad, el punto de partida de la moderna literatura europea. Como ha escrito W. P. Kerr: «Todo lo que de ordinario se llama poesía en las lenguas modernas puede remontar su origen, de una u otra manera, a Guillermo, conde de Poitou, «el primero de una escuela que incluye a todo poeta moderno». Una cosa diferente sucede con el verso de la vieja escuela teutónica. Es posible comprenderlo, pero, no obstante la relación de sangre, su carácter es extraño... Su forma no es la del mundo moderno. Las relaciones de la escuela provenzal, en cambio, se extienden por todas partes y pueden ser demostradas mediante testimonios históricos, sin arriesgadas especulaciones sobre afinidades poéticas. En contraste con la época anterior a 1100, la totalidad de la poesía moderna aparece desde entonces como una comunidad» (1).

¿Cómo podremos explicar la súbita aparición de este nuevo arte literario y de la nueva cultura secular que lo ha originado? El punto de vista aceptado ha sido el que constituye la floración natural del espíritu caballeresco nórdico—el genio gótico—, que se desarrolló precozmente en el invernadero de las tierras mediterráneas. De esta forma, siguiendo a Karl Vossler: «Los primeros que adoptaron la causa del

(1) W. P. Kerr: *The Dark Ages*, págs. 6 y 8-9.

sexo débil y echaron a rodar, por así decirlo, la emancipación de la mujer, fueron caballeros. Los nobles señores del norte de los Alpes habían permanecido fieles al viejo sentimiento germánico de la aceptación franca y del gozo de las buenas cosas de la vida» (1).

No obstante, los nuevos ideales de amor y cortesía sólo hacen, en realidad, su aparición en el norte de Europa como resultado y a medida de la recepción de las influencias provenzales. Aun en la literatura francesa, la más próxima a la del Languedoc, no existen huellas de un desarrollo independiente de los ideales de cortesía y amor romántico. La conducta de los héroes de las *chansons de geste* hacia la mujer es muy análoga a la del hombre de las cavernas, y su lenguaje es frecuentemente tan libre como el de un carretero. Su idealismo se halla no en la actitud hacia la mujer, sino en su patriotismo religioso—el espíritu de energía cruzada, tan noblemente expresado en *La canción de Roldán*—. Pero tan pronto como volvemos a la poesía de los trovadores entramos en un mundo completamente diferente. En lugar de la magnífica simplicidad de las *chansons*, con su ruidosa asonancia, cual si del paso de hombres armados se tratara. nos hallamos con la difícil y delicada música de la lírica provenzal, que tiende al mismo ideal de perfección civilizada que el soneto de Petrarca.

Y el cambio en espíritu y en sentimiento es aún más notable. En contraste con la anónima y objetiva simplicidad del poeta épico francés, el trovador se abstrae en estudio de sus propias emociones y muestra ya una pasión por el análisis psicológico. Pero esto no

(1) K. Vossler: *Medioeval Culture*. Trad. (inglesa) de W. C. Lawton, I, 299.

le lleva, como podría esperarse, a una sentimentalidad romántica. Los más grandes de entre ellos, Peire d'Auvergne y Arnault Daniel, expresan la intensidad mórbida de sus pasiones con una austera reticencia, que da a su poesía un carácter casi clásico, como en los versos del primero:

¿Por qué no me pregunta ella nada? Esto me duele...
Y me temo que no obre mejor, sino peor;
cuanto mayor el dolor, yo digo: «Así sea.»

Se enorgullecen no tanto con la obvia atracción de pensamiento y expresión como con una oscura y difícil belleza—*chantar ab motz serratz e clus*—, y cuando existen dos formas de decir una cosa, siempre prefieren la más difícil. Este es el espíritu de la famosa fanfarronada de Arnault Daniel:

Yo soy Arnault, que cosecha el aire
y que con los bueyes caza la liebre
y siempre nada contra la corriente.

Comparad, por un lado, un pasaje de la *Canción de Roldán:*

El conde Roldán nunca ha amado a los cobardes,
ni a los hombres orgullosos o malvados,
Ni a los caballeros que no son buenos vasallos.
Llama aparte al arzobispo Turpín:
«Señor, tú vas a pie y yo tengo mi corcel;
por tu amor, yo dejaré mi cabalgadura;
juntos soportaremos lo bueno y lo malo;
no te dejaré por ningún hombre.
Tendremos que atacar de nuevo a los paganos;
los mejores golpes son los de Durandal.»

Y, por otra parte, estos versos de Arnault Daniel:

Sólo yo sé qué angustia tan grande se apodera
del corazón amante que quiere con pasión.

Por mi deseo tan firme y entero
hacia la que yo he amado en vista y desde siempre,
que nunca sufrió desvío ni vaciló,
así, lejos de ella, hablo de ella en un loco lenguaje,
y cerca de ella, por hablar demasiado. enmudezco (1).

En un caso, la simplicidad guerrera de pensamiento se hermana con la tintineante monotonía de la asonancia. En el otro no existe rima en la estrofa, pero las siete diferentes rimas se suceden y se repiten en el mismo orden seis veces con un último estribillo en las tres últimas. Como dice Ezra Pound, es una de las disposiciones más musicales de versos en secuencia que conocemos, porque «satisface no solamente al oído moderno, ávido de rima, sino también al ejercitado en la música griega y romana, al que la rima parecía y parece una vulgaridad» (2).

Los dos estilos son contemporáneos prácticamente, y ambos se desarrollaron en suelo francés, o, mejor dicho, galo, si bien no por ello dejan de ser tan diferentes en forma y contenido como pudieran serlo otras dos literaturas cualesquiera. Nada hay de común entre la ruda caballería cristiana del Norte y la refinada caballería secular del Sur, si no es el nombre. Y si la épica francesa expresa, como seguramente lo hace, el espíritu nórdico *gótico* del guerrero bárbaro cristianizado, entonces debemos buscar en otra parte los orígenes de la literatura provenzal. Podría haberse supuesto que la persistencia de la tradición clásica en la vieja *provincia* romana, la región más latinizada al norte de los Alpes, suministrara una explicación. Pero aunque algunos de los trovadores, como Arnault Daniel, no carecieron de los rudimentos de la

(1) Según trad. de E. Pound en *The Spirit of Romance*, página 18.
(2) *Ob. cit.*, pág. 13.

cultura latina, es patente que no existe una relación directa entre la poesía latina y la provenzal. Ciertamente, fué en el Norte, en los valles del Loira, del Mosa y del Rin, donde la influencia de la tradición clásica se sintió de una forma más decisiva, y allí también tuvo lugar el renacimiento de la literatura latina. No había estudiosos latinos en Provenza que pudieran compararse con los de Chartres, Tours y Lieja en los siglos XI y XII; y mientras las escuelas del Norte volvían a Cicerón y Ovidio, Montpelier, principal centro de estudios del Languedoc, debía principalmente su renombre al estudio de las ciencias orientales, de la medicina y de la astronomía.

Y este hecho, aunque carezca de importancia para la literatura provenzal, sugiere, en realidad, la solución del problema. Porque Provenza no estaba entonces, como ahora, en medio del área cultural europea: era un territorio fronterizo con el mundo oriental. Estamos tan acostumbrados a considerar nuestra cultura como esencialmente occidental, que nos es difícil tener presente que hubo un tiempo en que las regiones más civilizadas de Europa occidental pertenecían a una cultura oriental ajena, y de que el Mediterráneo, cuna de la civilización latina, estuvo en peligro de convertirse en árabe.

Ya el siglo VIII había contemplado la conquista de España y la invasión de Aquitania, pero no fué hasta el siguiente cuando la expansión de los estados musulmanes expulsó de los mares a la navegación cristiana, convirtiendo la cuenca occidental del Mediterráneo en un lago sarraceno. Los árabes ocuparon todas las islas occidentales, e incluso se establecieron en tierra firme en Italia y en Provenza, en donde Fraxinentum fué, desde el año 888 al 975—es decir, casi

un siglo—, el más grande de sus reductos piráticos. Finalmente, el siglo x contempló el auge del Califato español y el desarrollo de una cultura y una literatura brillantes en el sur y en el este de España, que he descrito en un capítulo anterior. Así, pues, en una época en que el resto de la Europa occidental estaba aún comenzando a salir del abismo de la barbarie, la cultura de la España musulmana había alcanzado ya una madurez completa, sobrepasando incluso a las civilizaciones orientales en genio y en originalidad. La España sudoriental era la más rica y la más poblada de las comarcas occidentales. Sus ciudades—con sus palacios, sus bibliotecas y sus baños públicos—se parecían más a las del Imperio romano que a los grupos miserables de casuchas de madera que se levantaban en la Europa medieval al amparo de una abadía o de un fuerte feudal. En el siglo x, Córdoba se enorgullecía de sus 200.000 edificios, de sus 900 casas de baños y de sus talleres, que empleaban a 13.000 tejedores, así como de sus armeros y de sus curtidores, cuyo trabajo era famoso en todo el mundo civilizado.

Toda esta brillante evolución cultural es ignorada en absoluto por el común de los estudiantes de la historia medieval europea. Es como si fuera un mundo perdido que no tiene que ver con la historia de nuestro pasado más que el desaparecido reino de la Atlántida. Y, sin embargo, no solamente estaba a las mismas puertas del mundo cristiano; en realidad, estaba mezclado con el mismo. Las fronteras del Cristianismo y del Islam variaban continuamente en la Alta Edad Media. Los reyezuelos musulmanes exigían tributos de sus vecinos cristianos, o se los tenían que pagar; los tomaban a su servicio como mercenarios y se casaban con sus hijas. Había una gran población sometida de musulmanes en los estados cristianos de España, y de cristianos en los musulmanes; y existía mucha más tolerancia y un mayor trato social entre ambos pueblos que durante la Baja Edad Media. En el siglo XI, la cultura de la Corte aragonesa era árabe en gran medida. Y se dice que Pedro I era incapaz de firmar si no era en caracteres arábigos. Ni siquiera el movimiento de las cruzadas, comenzado en el siglo XI, detuvo estas relaciones, y, en realidad, proporcionó un mayor alcance a la influencia meridional, al poner en contacto por primera vez a los nobles pueblos de Francia, de Burgundia y de Normandía con la cultura árabe. A despecho de su barbarie, los invasores nórdicos se adaptaban frecuentemente a la más perfecta cultura de los pueblos que conquistaban, como vemos, sobre todo, en Sicilia, en donde los reyes normandos se rodearon del lujo de una Corte oriental y protegieron a eruditos y poetas musulmanes.

En ninguna parte fué este contacto entre las dos culturas más íntimo que en las costas del golfo de Lyón. El condado de Barcelona era una especie de puente entre los dos mundos. Por un lado, ejercía soberanía sobre algunas comunidades musulmanas de la España oriental, como Tarragona y Zaragoza, y, por otro, sus soberanos se habían aliado matrimonialmente con las grandes casas de Languedoc y de Provenza, y aspiraban a la formación de un poderoso Estado que se extendiera desde Valencia a la frontera italiana. Los puertos de esta región—sobre todo Barcelona, Montpelier, Narbona y Marsella—estaban en relación con los estados musulmanes comerciales de Baleares y España, así como con Africa y Levante. Durante el siglo XII eran, en verdad, apenas inferiores a las ciudades italianas en la riqueza y extensión de su comercio.

Tampoco estas relaciones fueron exclusivamente comerciales, y fué en esta región—no menos que en Sicilia y en Toledo—donde el Cristianismo occidental estableció sus primeros contactos con el pensamiento árabe. Como ha escrito Duhem: «Marsella y Montpelier eran puertas abiertas de par en par a la ciencia oriental», y algunas de las primitivas traducciones latinas de las obras científicas árabes fueron hechas en Marsella, Toulouse, Béziers y Narbona, o en Barcelona y Tarragona. Las numerosas colonias judías en Provenza adquirieron renombre tanto por su erudición como por su riqueza, y los estudiosos judíos actuaban como intermediarios entre el mundo cristiano y el musulmán. Se sentían igualmente a gusto en Francia, en España o en Africa, como vemos por la actividad de Samuel Ibn Tibbon de Lunel, que hizo sus traducciones hebreas en Arlés, Marsella, Toledo, Barcelona y Alejandría (1).

En estas circunstancias, no parece improbable la concepción de que la aparición de la nueva cultura provenzal fuera afectada por la más antigua y avanzada del occidente islámico, que incluía ya a la mayor parte del Mediterráneo occidental. Este fué, en efecto, el punto de vista que adoptaron, hace ya más de un siglo, los estudiosos del período romántico, y su abandono fué debido menos a razones científicas que a la tendencia nacionalista de insistir en el origen independiente e indígena de la cultura provenzal (2).

(1) Su hijo, Moisés de Montpelier, fué también un famoso traductor, así como su yerno, Jacobo Anatolio de Marsella, que colaboró con Miguel Scoto, en Palermo, en la traducción de Averroes.

(2) Esta opinión fué corriente durante todo el siglo XVIII. Su principal sostenedor fué el jesuíta español (expulso) J. Andrés, en *Origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura*, 1782-99. No he visto la obra de Andrés, pero creo que basa su argumento

Naturalmente, si suponemos que los ideales de caballería y cortesía, que se convirtieron, en definitiva, en tan característicos de la sociedad medieval, tuvieron un desarrollo puramente nativo, no tendremos dificultad alguna en adscribir un origen similar a la aparición de la nueva literatura provenzal. Pero esta suposición es precisamente muy objetable. En el siglo X, la cultura más avanzada de la Europa cristiana era latina y eclesiástica, mientras que la sociedad feudal era todavía casi bárbara. En la España musulmana, por otra parte, existía una rica y brillante sociedad que había ya desarrollado un tipo característico de caballería. La lucha no era solamente el comercio duro y brutal de los soldados profesionales: estaba rodeada de una aureola de romance y poseía un minucioso código de etiqueta convencional. La equitación y el uso de armas eran considerados bellas artes y objeto de doctos tratados y de discusiones técnicas. Las hazañas de los famosos campeones eran conocidas en toda España y constituían temas de poesía y romance. Es más: las condiciones de España en los siglos X y XI eran mucho más favorables que las de la Europa nórdica al desarrollo de una sociedad cortesana. Era una tierra de ciudades ricas, cuyos príncipes

no sólo en el carácter «cortés» de la literatura musulmana, sino también en semejanzas literarias, como la repetición del estribillo y del monorrimo y la existencia del *tenson*, o debate poético, en la literatura árabe. La teoría fué popularizada por Guingene y Sismondi, que basaron sus concepciones en las de Andrés. En la última década del siglo XVIII fué también mantenido el origen morisco de la nueva poesía por Herder, pero no sé si alcanzó tal conclusión independientemente de Andrés. La teoría contraria fué principalmente mantenida de una manera clara por Bouterwek en 1901. (Hay traducción española de la obra de Andrés. Puede verse una nota sobre el mismo en la obra de González Palencia *Historia de la literatura árabe en España*, col. Labor, núms. 164-65.)

rivalizaban en superarse en la brillantez de la vida cortesana y en su munificencia hacia poetas y hombres de letras.

Mientras la nobleza de la Europa feudal era casi analfabeta, y la profesión de juglar era una ocupación plebeya y despreciada, en el Islam la poesía era un arte noble, y ni los príncipes se avergonzaban de cultivarla. Y así, es a la España musulmana, más bien que a la Europa nórdica, adonde debemos ir a buscar el prototipo del trovador caballeresco, de arte por completo aristocrático, al que son de perfecta aplicación los famosos versos de Al-Mutanabbi:

> Soy conocido de las tropas de caballería, de la noche y de la extensión desértica.
> No más al papel y a la pluma que a la espada y la lanza.

Porque la característica más distintiva de la cultura española era su pasión por la poesía y por la música, y ésta se extendía por todas las clases y estados, desde los teólogos como Ibn Hazm, filósofos como Ibn Bajja y estadistas como Al-Mutamid, a los juglares vagabundos que cantaban en los torneos o en las esquinas de las calles. Un escritor árabe de la época nos ha dejado una curiosa descripción de sus sufrimientos, debidos a las aficiones musicales de los españoles, durante una enfermedad que le retuvo en Málaga en 1015: «Todo alrededor de mi casa era un sonar discordante de un sinfín de cantos y laúdes, de tambores y de liras, que me molestaban indeciblemente, pues se añadían al insomnio y al sufrimiento que la enfermedad me causaba. Estas tocatas y estos sones se atenazaban a mí, sin dejarme esperanza de alivio, inspirándome por ello una gran aversión. Me gustaría haber encontrado una casa lejos de todo ruido, pero esto era difícil en Málaga, donde el pueblo estaba dominado en absoluto por su pasión musical» (1).

El desarrollo de la música árabe en la España musulmana ha sido estudiado recientemente, con todo detalle, por el profesor Ribera, que mantiene que suministra la clave para interpretar la nueva música secular de la Europa medieval, que hace su aparición con los trovadores. Si esto es así, contribuye bastante a la más amplia tesis de la deuda de la cultura provenzal al mundo musulmán. De cualquier forma, se reconoce generalmente que el laúd, el más popular de los instrumentos medievales, se introdujo en Europa a través de España, y ello sugiere la posibilidad de que música y letra de los trovadores pudieran derivarse de la misma fuente.

Hay, ciertamente, pequeña semejanza entre la poesía arábiga clásica, con sus metros largos y sus monorrimos sostenidos, y las medidas cambiantes y el complejo esquema rítmico del verso provenzal. Pero en el siglo XI la poesía española ya no se limitaba a las formas árabes tradicionales. Como en Persia, el otro confín del mundo musulmán, la mezcla de las tradiciones árabe y nativa había producido nuevas formas literarias. Pero mientras en Persia la creación típica de la época es el Mathnawi—épica, rimada en pareados—, la nueva evolución en España fué esencialmente lírica. Y se produjo la nueva forma de verso estrófico, el *Zéjel* y la *Muwashshah*, que se hicieron extraordinariamente populares y se extendieron a otras partes del mundo islámico. En este nuevo tipo de poesía cada estrofa consiste en un determinado número de versos

(1) J. Ribera: *Music in Ancient Arabia and Spain* (1929), página 15.

cortos, con su propia rima; pero se conserva la tradición arábiga del monorrimo, en cuanto cada estrofa termina con la misma rima que también aparece en el estribillo. En su forma más sencilla, el *Zéjel* consiste en varios cuartetos de dos rimas por estrofa (*aaab, cccb,* etc.); pero pronto evolucionó en un elaborado modelo métrico con múltiples rimas internas. La semejanza entre este nuevo tipo de poesía árabe y la lírica provenzal es patente. Y no es fácil explicarla por la teoría de una evolución espontánea paralela, pues la lírica provenzal posee también el monorrimo en el último verso de cada estrofa y en el estribillo. Esta característica no se conserva por la mayoría de los imitadores franceses e italianos de la poesía provenzal, y es difícil explicar su origen si no se le considera como una herencia directa de la tradición árabe.

Y, aparte de esto, hay una semejanza notable en el carácter general de ambas literaturas. Las dos muestran la misma tendencia a un elaborado formalismo del estilo, que frecuentemente degenera en fría artificialidad. Ambas se complacen en expresiones altisonantes y con juegos de palabras, como las *rimas equívocas* de Arnault Daniel, en donde las mismas palabras son utilizadas en cada estrofa en diferentes sentidos. Es más: existe una considerable semejanza en las principales formas de poesía: el canto de amor; el *planh,* o lamento; el *sirvente,* o poema satírico, y la *tenzon,* o disputa poética.

De éstos, sin embargo, solamente los dos últimos son tipos insólitos, y aun éstos pueden haber aparecido independientemente en Provenza. Pero se conserva una forma tan completamente artificial, que apenas puede haberse originado independientemente en dos

culturas durante el mismo período. Es el *descort,* en que los versos alternos están escritos en idioma diferente. Este curioso artificio se da mucho en la literatura islámica, donde se le conoce con el nombre de *mulamma,* u obra de retazos. El ejemplo más conocido en la literatura cristiana medieval es la *canzone* de Dante *Ai fals ris! per qua traitz avetz,* en que los versos son alternativamente provenzales, latinos e italianos. Pero aquí Dante seguía solamente una convención provenzal. El más elaborado ejemplo de este tipo es un *descort* en cinco idiomas compuesto por Raimbaut de Vaqueiras en el siglo XII.

Pero no es sólo la forma externa de la literatura provenzal la que indica una influencia árabe. Hay una semejanza aún más notable en los temas de las dos literaturas. La poesía de los trovadores estaba, como hemos visto, basada en el culto a la mujer y en el servicio de la amada, y en Provenza apareció por primera vez el ideal del amor romántico que sirvió de inspiración a los romances franceses de caballería, por un lado, y al *dolce stil nuovo* de Dante y de los poetas italianos del Doscientos, por el otro. Ahora bien: nada existe en la primitiva historia de la sociedad medieval que explique esta evolución. La actitud de la sociedad feudal hacia la mujer, como vemos en las *chansons de geste* y en la Historia, no fué, en modo alguno, romántica. La mujer era considerada como un mueble o como la asociada del señor para el cuidado de su feudo. La moralidad cristiana, especialmente en su forma monástica ascética, era naturalmente hostil al amor sexual, al que miraba con desprecio. Ciertamente, existió, aun en las edades oscuras, una poesía latina erótica; pero se basaba en la

tradición de Ovidio y era francamente sensual y hedonística en su concepción del amor.

La posición en el mundo islámico era, empero, totalmente diferente: había existido en la literatura árabe desde la más remota antigüedad, habiendo alcanzado su completo desarrollo en el siglo x. Las desgracias de los amantes y la aflicción del amor no correspondido son el motivo más repetido del poeta y del narrador, y fueron tratados con todo imaginable detalle. No necesitamos ir más allá de *Las mil y una noches* para venir en conocimiento de cuán extendida y pujante era esta tendencia romántica. Y aun en esta forma popular y plebeya no podemos menos de reconocer que la actitud hacia el amor no es sólo más romántica, sino, en cierto sentido, más espiritual que todo cuanto podamos hallar en la literatura latina. Tomemos por ejemplo los siguientes versos, que cito casi al azar:

> Os veo desde lejos con mi corazón. ¿Me veis vos también desde tan lejos con el vuestro? Mis ojos y mi corazón penan por vos; mi alma está con vos y siempre estáis en mi mente. No gozaría de la vida sin veros, ni aun en el Paraíso o en el Jardín de la Eternidad (1).

Y si esto era del gusto de las audiencias populares de El Cairo medieval, ¿cuál debió de ser la actitud de la sociedad cortesana y caballeresca de la España del siglo XI? Porque en aquella sociedad la mujer gozaba de una posición mucho más alta que en el Islam de los tiempos actuales o en la Cristiandad occidental durante las edades oscuras. Las mujeres estaban altamente educadas, especialmente en caligrafía, música y poesía. Existía un gran número de poetisas, que incluía varias reinas y princesas de las dinastías españolas. La más famosa de entre ellas fué Wallada, la princesa omeya de Córdoba, a quien Ibn Zaydun, el más grande de los poetas españoles del siglo XI, consagró su vida. Los poemas de éste expresan el mismo espíritu de pasión romántica y desinteresado servicio que inspiró a los trovadores y a los poetas del *dolce stil nuovo*. Incluso von Schack, que no presta demasiada atención al desarrollo provenzal, declara que es sólo en Petrarca en donde encuentra un sucesor digno, y que su poesía es la expresión más primitiva de la actitud romántica hacia el amor y el sentimiento de la naturaleza que caracteriza la poesía moderna (1).

En realidad, es una gran equivocación suponer que existe algo particularmente cristiano o europeo en la concepción *platónica* del amor. El amor de los Beni Odra, los «hijos de la castidad», que «mueren cuando aman», había sido celebrado por los poetas árabes desde un período muy remoto, y en el siglo x el amor platónico había venido a convertirse en tema de minuciosos tratados de eruditos y teólogos (2). Ibn Hazm, el gran erudito español, escribió en el siglo XI sobre el tema, y su *Collar de la paloma* contiene muchas historias de musulmanes españoles de todas las clases sociales poseídos de amor platónico, y que rinden homenaje a su amada silenciosamente, rindién-

(1) De la *Historia de 'Otbeh y Reyya*, Noche 680. Trad. inglesa de Lane.

(1) Von Schack: *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*, I, 280. (Hay trad. española de J. Valera. 3.ª edición. Sevilla, 1881. Citada por E. García Gómez en su traducción del *Collar de la paloma*, a que nos referimos en otro lugar.)

(2) Cfr. la descripción de Massignon de Ibn Da'ud de Ispahan en su gran obra sobre *Hallaj, el místico*. París, 1922.

dole culto con una adoración casi mística (1). En un período aun posterior, al principio del siglo XIII, Ibn l'Arabi, el gran místico español, utiliza el simbolismo del amor para dar expresión a sus ideas religiosas más profundas, y su libro de odas místicas está dedicado a una dama de la realeza que había conocido en La Meca en 1201 y que ocupa en su vida una posición análoga a la de Beatriz en la de Dante (2).

Esta doctrina mística del amor no aparece en la primitiva literatura provenzal. En realidad, no podría haberlo hecho hasta que la poesía hubiera entratado en contacto con el pensamiento metafísico, lo que sucedió primeramente en Italia, en el siglo XIII. Pero ya en los poemas de Arnault Daniel y los otros grandes trovadores encontramos la misma idealización de la amada y la misma mórbida insistencia sobre la frustración del deseo, característica distintiva del culto arábigo del amor en los siglos X y XI. Es más: en su tratamiento de estos temas, los poetas provenzales tienden a volver una y otra vez a los mismos motivos que hallamos en la poesía árabe. Por ejemplo, uno de los temas del canto árabe, que aparece en casi todos los poemas desde los tiempos más primitivos de la literatura arábiga clásica, es el *calumniador* o *cizañero,* y las mismas figuras, *lauzenger, lussingatore,* reaparecen con monótona regularidad en la poesía de los trovadores provenzales y sus discípulos italianos y alemanes, aunque convertido en un

(1) M. Asín: *Islam and the «Divine Comedy»*, pág. 273, (Debe de ser la traducción inglesa de su discurso de ingreso en la Real Academia Española: *La escatología musulmana en la «Divina Comedia».*)

(2) Su libro de odas místicas *Tarjuman al-Ashwaq* ha sido traducido al inglés por R. A. Nicholson. Londres, 1911.

convencionalismo puramente formal, frecuentemente sin sentido alguno (1).

De esta forma, parecen existir bastantes motivos para admitir no sólo un elemento oriental en la cultura provenzal, sino también para considerar que toda su evolución se debe a la extensión al sur y al sudoeste de Francia de la civilización más perfecta de España y del Mediterráneo occidental. Nada hay, pues, de sorprendente en esto, puesto que todas las tendencias de la arqueología moderna y de la historia de la cultura—dejando aparte las extremas teorías de la escuela difusionista—demuestran que la cultura más perfecta influencia naturalmente a la más atrasada cuando ambas entran en contacto.

Debido a la falta de pruebas documentales, no se puede afirmar que, en efecto, tuvo lugar tal proceso de difusión, aunque, como hemos visto, no dejaron de producirse oportunidades para el contacto de ambas culturas. El conducto más natural de comunicación fué a través de las poblaciones, mezcladas y con frecuencia bilingües, del nordeste español, y es muy posible que los juglares y trovadores que iban de corte en corte, en Francia y en Cataluña, pudieran haber transmitido al Norte la música y los cantos populares de la España musulmana, ya que, de acuerdo con Ribera, el uso de la lengua romance no fué desconocido ni siquiera entre los poetas de Andalucía (2). Pero ello no explica el origen de la poesía, por com-

(1) Jeanroy llama la atención sobre la frecuencia de estos *habladores (merkaere, lügenaere)* en la poesía de los Minnesingers alemanes y la utiliza como prueba de su dependencia de los modelos franceses y provenzales *(Les origines de la poésie lyrique en France*, págs. 283 a 289). Y el mismo argumento puede aplicarse a su repetición en la poesía árabe y provenzal.

(2) Ribera: *Ob. cit.*, págs. 120 y sgs.

pleto aristocrática, de los trovadores, que primeramente parece haberse desarrollado no en Cataluña o Provenza, sino en el Limousin. Aún allí, sin embargo, hubo cierto contacto con la cultura española, como consecuencia de las cruzadas del siglo XI, en la que los nobles de tal comarca desempeñaron tan importante papel. Los cruzados no sólo conocieron la riqueza y el lujo de la cultura española; regresaron a Francia con esclavos y cautivos moriscos, y, en algunos casos, se casaron con mujeres moras de alta posición.

Cuando, en 1064, los cruzados franceses capturaron Barbastro, en el noroeste de España, cada uno de los caballeros principales recibió una casa con todo lo que contenía: mujeres, niños y muebles. Ibn Bassam nos ha dado a conocer la relación de un enviado judío que fué a la ciudad para rescatar las hijas de uno de los principales ciudadanos. Encontró al cruzado en atuendo morisco, sentado en un diván y rodeado de muchachas moras que le servían. Rehusó todas las ofertas del judío, basándose en que se había casado con la hija del anterior dueño y esperaba tener descendientes de ella. «Sus ascendientes musulmanes hicieron lo mismo con nuestras mujeres cuando se apoderaron de estas tierras. Ahora nosotros obramos de forma análoga. Y por eso triunfamos.» Entonces se volvió la muchacha y, en un árabe chapurrado, dijo: «Toma tu laúd y canta algo para este señor.» Y el judío añade: «Sorprendióme y complacióme ver que el conde mostraba gran entusiasmo, como si entendiera las palabras, aunque continuó bebiendo (1).

(1) Ribera: O. cit., págs. 13 y 14, y Lavisse: *Histoire de France*, II, 2. Ibn Bassam copió la historia de Ibn Hayyan, el historiador español.

Bien podemos imaginarnos que el conde francés pudo haber conservado su afición por la música árabe y que los hijos que tuviera con la dama mora aprenderían a componer canciones al estilo español. En realidad, el dirigente de la expedición que capturó Barbastro era el padre del primero de los trovadores, Guillermo VII de Poitou, que, como otros muchos trovadores, tomó parte en las guerras españolas. De esta forma, el pasaje citado es uno de los escasos testimonios que poseemos del ambiente cultural en el que se ha desarrollado primeramente la nueva literatura.

En el siglo XII el contacto de los trovadores con la cultura española es bien conocido. Algunos de ellos, como Ot de Moncada, eran de origen español; otros, como Macabrú, pasaron gran parte de su vida en España, y casi todos ellos tenían relación con la Corte de Aragón. Provenza también entró en contacto con la cultura musulmana como una consecuencia de las cruzadas orientales, en las que tomaron parte tantos trovadores y que dieron por resultado el establecimiento de una dinastía provenzal en la costa fenicia.

También en el siglo XII, Languedoc—particularmente la región costera, de Marsella a Barcelona—poseía amplios contactos internacionales y un tipo de cultura más cosmopolita que región alguna de la Europa occidental, a excepción de España y del reino normando de Sicilia. Esto es particularmente evidente en su evolución religiosa, en la riqueza y cultura de sus colonias de judíos, que rivalizaban con las de la España musulmana, y, sobre todo, en la preponderancia de la herejía de los cátaros, que, en definitiva, vino a ser la ruina de la cultura provenzal.

Porque la cruzada albigense no sólo desarraigó la

herejía; también arruinó la sociedad cortesana que había visto el florecimiento del arte de los trovadores, de la misma manera que las invasiones francesas de Italia habían acabado con la brillante cultura de los estados italianos de la época renacentista (1). La lite ratura del siglo XIII está llena de elegías sobre la desaparición de la nobleza, del honor y de la alegría —*Paratges, Pretz e Joi*—, así como de la humillación de la *gente cortesana* ante clérigos y franceses.

Existen escasas pruebas de que los trovadores mostraran simpatía alguna activa por las doctrinas de los albigenses. El anticlericalismo de poetas como Peire Cardenal y Guilhem Figueira no tiene raíces teológicas, y la notable *sirvente* de Guilhem Montanhagol contra la Inquisición expresa el punto de vista no de un maniqueo, sino de un humanista en revuelta contra el espíritu puritano que condenó la extravagancia y el fausto de la sociedad cortesana.

> El hombre que menosprecia amor y generosidad no es de buena casta, sostengo yo. Pues Dios desea honor y alabanza, y yo sé que El mismo se volvió hombre. Y el hombre que se opone a los designios divinos, cuando Dios le ha hecho el honor de hacerlo a su semejanza, noble y poderoso, y más próximo a El que ninguna otra criatura, es un loco si no se estima a sí mismo y obra en este mundo para alcanzar la recompensa en el otro (2).

---

(1) Los efectos destructores de la cruzada albigense han sido exagerados absurdamente. Por ejemplo, en el *Testament of Beauty* (III, 727-30), Robert Bridges, el poeta laureado inglés, se expresa como si la totalidad de los habitantes hubieran sido exterminados y su lenguaje borrado por completo, hasta el punto de que quien estudie hoy la poesía provenzal estudiaría una lengua muerta. No obstante, apenas pudo haber ignorado la existencia de Mistral y el *Félibrige*, aunque nunca hubiera oído nada acerca del *Gay Saber* y de las *Leys d'Amors*.

(2) Audiau y Lavaud: *Nouvelle Anthologie des Troubadors*, páginas 165-67.

Pero aunque la cultura de los trovadores no tuviera relación esencial con la herejía albigense, tampoco la tuvo orgánica con el catolicismo. Sus raíces estaban en otra cultura y en otra tradición espiritual, y al desaparecer éstas fueron destruídas las mismas causas de su vitalidad. La decadencia de la cultura provenzal no fué más que un episodio en el cambio general habido en el Mediterráneo occidental durante el siglo XIII con la desaparición de la cultura musulmana española; cambio que fué completado por la conquista angevina de Sicilia y por la desaparición de la mezclada cultura arábigosiciliana de la Corte de Manfredo.

El individualismo, la laxitud moral y el espíritu secular de los trovadores menospreciaban el celo religioso y la rígida ortodoxia teológica del nuevo régimen, y los poetas viéronse obligados a emigrar a Aragón o a Italia, o a adaptar su arte a la nueva situación. Cuando en el siglo XIV fué resucitado el *gay saber*, bajo el patronato de la Universidad de Toulouse, del Gran Inquisidor y de maese Philip, llamado *el Elefante*, constituían un reflejo bien pálido de lo que había sido en el siglo XII.

No obstante, la decadencia de la cultura provenzal no puso fin a su influencia social o literaria. Su importancia real se encuentra no tanto en sus realizaciones locales o temporales, sino en la influencia permanente que ejerció sobre la cultura europea. Ya en el siglo XII la cultura cortesana y el nuevo ideal del amor romántico se habían extendido al norte de Francia, y de allí se introdujeron gradualmente por toda la sociedad feudal de Europa, a la que transformaron. No solamente inspiran la nueva poesía francesa, alemana e ibera, que siguen cuidadosamente las for-

mas del verso provenzal; se mezclaron también con la tradición de la épica nórdica y con las legendarias tradiciones célticas, para dar origen al nuevo ciclo de de romances del Rey Arturo, que tan gran influencia ejercieron en la literatura y sentimientos europeos.

Los ideales provenzales de amor y caballerosidad se relacionan aquí con la tradición ética y mística del catolicismo medieval. De todas formas, la mezcla de ambos elementos no llegó a constituir una unidad orgánica. Mostraba una cierta irrealidad y una cierta moral inconsecuencia, que habían de provocar después la pía indignación de Ascham y la crítica más honda de Cervantes. Y, sin embargo, es esta búsqueda de una unidad inalcanzable esta mezcla de idealismo y de sensualidad, de caballerosidad y de violencia, lo que constituye el encanto romántico de la Edad Media. En donde triunfa completamente la tradición cristiana, como en el caso de San Luis, la caballería cesa de ser romántica y se convierte en espiritual; y cuando se imponen los otros elementos, como en la Corte de Burgundia en el siglo XV, el romanticismo se convierte en galantería. En el medio, en el mundo de Lancelot y de Tristán y Thibaut de Champagne, se encuentra la región del romanticismo.

Es, sin embargo, en Italia en donde la tradición provenzal alcanza su más alta expresión. El motivo es que allí no se trasplantó a una cultura ajena, sino que se desarrolló en un ambiente semejante al de su tierra nativa. De hecho, el norte de Italia—como Cataluña—dependía tan absolutamente de la cultura provenzal, que sus poetas nativos, como Sordello y Lanfranco Cigalla, utilizaron el idioma provenzal y no se distinguen prácticamente de los trovadores de

Languedoc, mientras que la cultura de Sicilia y Apulia—donde la más primitiva poesía vernácula fué originada—estaba aún más sometida a la influencia oriental que la misma Provenza.

Es más: la nueva escuela de la poesía toscana, aparecida en la segunda mitad del siglo XIII, era igualmente deudora de la tradición provenzal, y debía su peculiar característica a la unión del arte de los trovadores con el pensamiento de la filosofía árabe. La poesía de Guido Cavalcanti y la de los otros poetas del *dolce stil nuovo*—sobre todo el joven Dante—alcanza una más honda y espiritual belleza que toda la literatura cortesana nórdica o la de la misma Provenza. Esto es poesía metafísica en el verdadero sentido de la expresión, y apela al intelecto no menos que a las emociones. De todas formas, no prescinde por completo de la inconsistencia inherente al ideal romántico. Su oscuridad es debida no sólo a profundidad de pensamiento, sino también a su confusión. Es un intento de combinar cosas enteramente diferentes: el ideal del trovador, el del filósofo musulmán y el de la mística cristiana.

En verdad, ya los musulmanes habían logrado realizar una síntesis entre las dos primeras, que encuentra su expresión en el misticismo erótico de los poetas sufíes de Persia y en escritores árabes, tales como Ibnu'l Arabi y Omar Ibnu'l Farid.

Este último, por ejemplo, escribe:

> Declara lo absoluto de la belleza y no te pares a considerarla finita por tu anhelo de una falsa joya, porque el encanto de la bella juventud o de la mujer hermosa es prestado por su belleza. Y ella fué la que enloqueció a Qays, el amante de Lubna, y, ¡ay!, a todo hombre enamorado como Majnun de Layla o Kutbayyir de Azzar. Todos ellos deseaban apa-

sionadamente sus atributos, que ella vistió con ropajes de belleza y que en forma de belleza brillaban siempre (1).

Este idealismo platónico recibió un tratamiento aún más elaborado por los escritores de la escuela española, como Ibnu'l Arabi. Lo combinaron con la teoría metafísica de una serie de emanaciones a través de las cuales ser e inteligencia descendían de Dios—por las esferas celestiales—al mundo sublunar; doctrina común a todos los filósofos árabes, desde Avicena a Averroes. De acuerdo con esta teoría, la amada se concibe como el símbolo o la personificación de una idea metafísica. Ella representa el *'aql*—la inteligencia universal—, intermediario entre la divina unidad y el mundo fenoménico, y la luz que ilumina la mente humana.

Esta fué la idea que adoptaron los poetas italianos del *dolce stil nuovo*, y que encuentra su expresión típica en las *canzoni* de Guido Cavalcanti y Dante (2).

La dama del *Convivio*, «que toda suprema inteligencia contempla y cuya belleza llueve llamas de fuego, vivificadas por un espíritu gentil creador de

(1) Trad. (inglesa) de R. A. Nicholson en *Studies in Islamic Mysticism*, pág. 222.

(2) El punto de contacto se encuentra, sin duda, en la filosofía averroísta, de gran difusión en Occidente desde los tiempos de Miguel Scoto; pero es posible que la poesía mística del tipo de Ibnu l'Arabi pueda haber tenido alguna influencia directa. Esta es la opinión de Asín y la de Ribera, el último de los cuales ha dado como un ejemplo la semejanza entre la primera estrofa de la gran canción de Dante *Tre done in torno al cor me son venute* con los versos árabes, tan conocidos, acerca de Harun al-Rashid y las tres doncellas esclavas de que se habla en *Kitab ul Agani de al-Ispahani* (siglo x). El paralelismo es, en verdad, muy notable; pero en el original árabe no existe huella alguna de misticismo. No obstante, como Ribera demuestra, las tres damas habían venido a convertirse en un tema clásico en la literatura árabe, y muy bien pudo haber sido utilizado por los poetas españoles de la escuela mística, cuyas obras no conservamos. *(Ob. cit.*, págs. 162-67.)

todo buen pensamiento», no es ni el *logos* cristiano ni una mujer de carne y hueso. Es la inteligencia averroística que actualiza e ilumina la mente humana. Tal idea está en completa armonía con la doctrina de la teología musulmana, pero es fundamentalmente incongruente con la tradición cristiana y con las realidades del amor humano. El mismo Dante tuvo conciencia de ello al escribir el soneto *Parole mie:* «No permanezcas con ella, porque el amor no se encuentra ahí.» Y, en consecuencia, en la gran síntesis en que infundió toda la riqueza de su experiencia personal y de su herencia intelectual, cristiana, clásica y romántica, supera y trasciende, finalmente, esta inconsistencia. La dama del *Convivio* es sustituída por Virgilio, y la misma Beatriz viene a convertirse en una figura completamente cristiana. Y en esta síntesis el elemento provenzal encuentra también un lugar. Aunque Paolo y Francesca, los amadores de romance, son dejados en el infierno, el arte de los trovadores, una vez purificado y transformado, es admitido a nueva vida. Las bellas y pacíficas palabras de Arnault Daniel, con el eco de sus propios versos, señalan la definitiva reconciliación del arte de los trovadores con los ideales clásico y cristiano.

> *Ieu sui Arnaut, que plor e vau cantan*
> *consiros vei la passada folor,*
> *e vei jausen lo jorn, qu'esper, denan* (1).

Es uno de los mayores éxitos de Dante haber conseguido reconciliar las dos grandes corrientes de la literatura europea antes siquiera que éstas hubieran alcanzado conciencia de sí propias. Desgraciada-

(1) Yo soy Arnault, que lloro y canto mientras ando
contrito, veo la locura pasada
y, con alegría, veo delante el día de la esperanza.

mente, no tuvo sucesores capaces de continuar su labor, con la parcial excepción de Petrarca y Chaucer. De otra manera, hubiéramos sido salvados tanto del estrecho racionalismo del clasicismo dieciochista como de los excesos emocionales del romanticismo décimonónico.

De todos modos, la época de Dante no contempló el fin de la influencia provenzal en Italia. Los trovadores—Arnault Daniel en particular—hallaron un nuevo discípulo en Petrarca, y, por mediación de éste —canonizado por Bembo (también estudiante de provenzal) como un pilar de la ortodoxia clásica—, la tradición provenzal se incorporó a la gran corriente del Renacimiento. Se necesitaría otro ensayo para mostrar cuánto deben a este elemento la literatura y la cultura del Renacimiento. Baste decir que la influencia del romanticismo provenzal sobrevivió a la época de la dictadura aristotélica y reaparece en aquella última y más artificial manifestación de la literatura cortés: la Arcadia italiana (1). Y antes que este movimiento hubiera finalizado, los escritos de La Curne de Sainte Palaye, Dom Vaissète y Millot prepararon el camino para el despertar del interés en la literatura y cultura provenzales, que tan gran papel desempeñaron en el renacimiento romántico de tiempos de Herder y posteriores.

(1) El posterior renacimiento del interés por la literatura provenzal debió mucho a los escritos del primer presidente de la Arcadia, Crescimbeni. Es a él a quien Bodener, por ejemplo, debe su conocimiento de los trovadores.

XII

LA VISIÓN DE PIERS PLOWMAN

RESULTARÍA extraño escribir sobre religión medieval sin mencionar a quien es no sólo el más grande de los poetas religiosos ingleses, sino también el más notable y más auténtico representante del sentimiento religioso del pueblo llano de la Inglaterra de la Edad Media. Y, no obstante, no se sabe por qué, William Langland no ha recibido nunca la atención que merece. Poco leído, son escasos—entre aquellos que lo leen—los que se percatan de su verdadera grandeza. Es un reproche a la Inglaterra moderna que, estando editado y reeditado hasta la saciedad cualquier insignificante poeta, y siendo posible encontrar en cualquier quios-

co a todos los clásicos de la literatura extranjera, este gran clásico inglés—uno de los pilares de su literatura y de su religión—sea inaccesible al lector medio si no es en forma compendiada e incompleta (1), y que el único libro de autoridad sobre el tema haya sido escrito por un extranjero (2). Y esta censura debe ser hecha, antes que a nadie, a los católicos, puesto que para ellos el poema de Langland constituye parte de su especial herencia. En él se encuentra el católico inglés *par excellence*, el más in-

(1) La autorizada edición, dirigida por el profesor Skeat (Oxford, 1886, 2 vols., y Etts, 4 vols.), es demasiado cara para ser de uso general. La de Wright está anticuada y se halla agotada. La edición popular de Skeat del texto (Oxford) y su versión moderna (Dent), ambas un tanto expurgadas, contienen solamente el prólogo y los siete primeros *passus* (de un total de 20) del texto B. Quizá la versión más manual y accesible es la de Arthur Burrel en la colección Everyman, pero está traducida y abreviada. Un excelente texto escolar del prólogo y de los *passus* 5 a 8 del texto B, bajo la dirección de C. D. Pamely, fué publicado por Sidgwick & Jackson en 1928. En este ensayo he creído mejor dar mi propia versión de los pasajes que cito, aunque no pretenda haber hallado una vía media satisfactoria entre una traducción literal y una paráfrasis moderna. (V. número 1 bis.) En 1935, Sheed & Ward publicó una versión en inglés moderno, debida a Henry W. Wells.

Desde que se escribió esta nota se ha hecho una nueva versión por M. Neville Coghill admirablemente fiel al estilo del original en sentido y espíritu. Pero está drásticamente abreviada y reduce los siete mil y pico de versos del texto B a unas cien páginas. (Ver *Visions from Piers Plowman*, traducido al inglés moderno por Nevill Coghill, Phoenix House, 1949.

1 bis. El traductor ha seguido, en cuanto le ha sido posible, la versión de Mr. Dawson, y para algunos pasajes particularmente difíciles ha confrontado la edición Everyman de Burrell, que se cita más arriba. Pero, desgraciadamente, no todas las citas de Mr. Dawson se contienen también en aquella edición, y cree su deber pedir perdón al lector si su imperfecto conocimiento del inglés arcaico le ha impedido dar una versión más correcta. De todas formas, es, por desgracia, inevitable que lo mismo belleza literaria que espíritu y significación de obras tan clásicas y autóctonas como la que nos ocupa se pierdan ,en gran parte, para el lector de otra lengua y de otra época. *(N. del T.)*

(2) *L'épopée mystique de William Langland*, por J. J. Jusserand, 1893.

glés de los poetas católicos y, al propio tiempo, el más católico de los poetas ingleses, fusionándose en una sola llama la fe católica y el sentimiento nacional. El contempló a Cristo caminar por los caminos ingleses en hábitos de un labrador inglés, y comprender su trabajo es conocer la religión inglesa en su más autóctono y también en su más católico aspecto.

Cierto es que existe mucho en Langland que probablemente resultará extraño a los católicos que no conocen la Edad Media más que en su interpretación *bowdlerizada* (1). Su Inglaterra no es la Inglaterra católica del apologista, ni la Merry England del mito medieval. Es un país más bien hosco, en el que opresión y desgobierno están a la orden del día, y el hambre y la peste nunca se hallan lejos. Porque Langland, no obstante todo su idealismo cristiano, es también un realista que no se retrae en describir sin piedad la corrupción de la Iglesia, la maldad de los pobres y los vicios de los ricos. Pertenece a su época—siglo XIV—, que, a despecho de Boccaccio y Chaucer, no fué alegre, pero que fué una época de inmensa vitalidad espiritual y preñada de consecuencias importantísimas para el futuro de la civilización occidental.

El siglo XIV fué una época de profundos cambios sociales y espirituales; de ruina y de reconstrucción, de temores apocalípticos y de místicas esperanzas. Fué

(1) El autor se refiere aquí al médico moralista inglés del siglo XVIII Thomas Bowdler, que publicó una edición de las obras de Shakespeare de tal forma expurgada que, en su opinión, «podrían ya leerse en familia». Naturalmente, la obra del gran dramaturgo de Strafford salió bastante malparada de las manos del pío doctor, que se convirtió en la irrisión y en la chacota de los humoristas de la época y en blanco de la indignación de los devotos shakesperianos. De ahí viene el verbo *to bowdlerize*, que tan bien encaja en la perfecta maleabilidad del lenguaje inglés. *(N. del T.)*

la época del gran cisma, la de la peste negra y la de la guerra de los Cien Años; pero también la de Dante y Petrarca, la de Santa Catalina y Santa Brígida, la de Tauler, Suso y Ruysbroeck, de poetas, de místicos y de santos. Contempló la ruina del orden teocrático universal del Cristianismo y la aparición del nacionalismo político y de la división religiosa, y observó, al mismo tiempo, la desaparición de la antigua sociedad feudal agraria, el nacimiento del capitalismo y del industrialismo urbano. La Europa de Occidente vióse agitada de un extremo a otro por una ola de descontento social, que se plasmó en movimientos revolucionarios y en amargas luchas de clases. En ninguna otra época de la historia europea se ha afirmado con más vigor el pueblo llano ni ha encontrado tampoco más notables dirigentes. Fué la época de la Jacquerie y de la revuelta de los campesinos, de la guerra de los campesinos suizos y de las ciudades alemanas contra los príncipes, y de la lucha, aún más heroica, del proletariado flamenco contra sus propios dirigentes y la dominación de la monarquía francesa.

En medio de estos confusos cambios alcanzó el pueblo inglés, por primera vez, su madurez y su propia conciencia. Tres siglos antes había sido anegado por una marea de invasiones extranjeras, y durante cierto tiempo la conquista normanda había convertido a Inglaterra en una provincia de la cultura continental. Sus hombres de Iglesia pertenecían a la unidad internacional del Cristianismo latino, y sus nobles, a la sociedad—apenas menos internacional—de la caballería francesa. El latín era el idioma de la cultura, y el francés, el de la sociedad. El inglés quedó relegado a ser el lenguaje de los campesinos, de las gentes simples e ineducadas. Como Roberto de Gloucester, el primero

de los cronistas ingleses, ha escrito, en fecha tan reciente como los comienzos del siglo XIV: «Si un hombre no conoce el francés, se le tiene en poca estima. El pueblo bajo, sin embargo, conserva aún el inglés como su propia lengua.» El siglo XIV modificó todo ello. Antes de su final, el inglés era no solamente el lenguaje del pueblo, sino que lograba introducirse en la Corte y en el Parlamento. Y en el último año del siglo, el primer rey inglés que utilizó este idioma en los asuntos de Estado abrió su primer Parlamento utilizando palabras inglesas. Trevisa fecha el cambio. al menos en cuanto respecta a la educación, en los tiempos de la peste negra, y no cabe dudar que la gran pestilencia y la guerra con Francia marcan una línea divisoria en la historia de la cultura inglesa. Pero el factor vital en el nuevo desarrollo de los acontecimientos fué no tanto la decadencia de la cultura artificial normandofrancesa como el renacimiento espiritual de la conciencia nacional. El genio inglés encontró expresión simultánea en las obras de Chaucer y Langland, en el poeta de *Canterbury Tales* y en el de *Piers Plowman.*

Estos dos grandes voceros de Inglaterra dieron expresión a los dos aspectos del carácter inglés y de la cultura inglesa. Chaucer representa todo lo que Inglaterra había aprendido en sus tres siglos de incorporación a la cultura continental. Es un cortesano y un erudito que contempla la escena inglesa con la humorosa indiferencia de un hombre del gran mundo. Arropó la tradición caballeresca con vestidos ingleses y dió al inglés medio derecho de entrada en la sociedad cultivada, hasta entonces monopolio de clérigos y de caballeros.

Esto se refleja en su estilo, tan exclusivo del poeta

y tan característicamente inglés, y que, sin embargo, debe tanto al cultivo y a la imitación de los modelos franceses e italianos. Es esencialmente clásico en espíritu, mucho más, indudablemente, que sus maestros franceses, como Guillermo de Machaut, por ser el resultado de un largo proceso de experimentos y de elaborado artificio que produjeron su fruto no en la huera retórica de Lydgate y de Occleve, o en la gracia inane de la poesía francesa del siglo XV, sino en la simplicidad y fuerza que le hacen comparable al de los grandes clásicos italianos del siglo XIV.

Nada más diferente de esto que la otra gran obra de la nueva época, que es antiformalista y carece de un consciente artificio literario en tan gran medida como pueda serlo cualquier grande obra. Es una voz del otro mundo—el mundo miserable del inglés común—, a veces dura, cómica a veces, a veces piadosa, pero siempre, no obstante, la auténtica voz del pueblo inglés. Así como Chaucer tomó el mundo como lo halló, encontrándolo bien, el autor de *Piers Plowman* lo llama a capítulo y lo halla defectuoso en extremo. Representa la concepción inglesa de la vida, como había sido formada durante casi mil años de fe cristiana, pero no el punto de vista oficial del teólogo o del erudito, sino la visión espiritual de un profeta escogido entre sus iguales por su inspiración solamente.

Tal diferencia no es sólo de temperamento o clase; tiene su base en el profundo contraste de tradición cultural. Chaucer pertenece, como ya he dicho, a la tradición internacional de la cultura cortesana francesa, y tenía ya sus ojos abiertos a la alborada del Renacimiento italiano; Langland no debe nada a la tradición caballeresca, con sus alegres rimas medi-

das y su culto del amor y del romance. Se remonta al olvidado mundo nórdico y a la grave poesía cristiana de la Inglaterra sajona. Utiliza la vieja métrica aliterativa acentual que había sido el idioma originario de la poesía inglesa y teutónica y que, por así decirlo, revive ahora súbitamente de sus cenizas como señal del renacimiento del espíritu inglés. Este retorno al viejo metro aliterativo no fué peculiar de Langland; lo encontramos asimismo en los trabajos de Huchown del *Awle Ryale* y del poeta de *Pearl* y *Gawain.* Pero con la forma de la poesía nórdica, Langland heredó también su espíritu. Ante la vida muestra la misma actitud, la profunda y pesimista meditación sobre el mundo y la suerte del hombre que diferencia a la antigua poesía teutónica de la ligera y optimista literatura caballeresca que tiene su origen en Provenza.

He aquí un notable ejemplo de esto en la visión de Langland de *La montaña llamada Middelerde:*

E incliné mi cuerpo y miré a un lado y otro
y vi el sol y el mar. Y después la arena,
donde correteaban pájaros y bestias,
serpientes venenosas de los bosques
y aves maravillosas, con abigarradas plumas de muchos colores.
Pobreza y abundancia, guerra y paz,
gloria e infelicidad amarga,
vi al mismo tiempo,
y cómo los hombres tomaban el salario
y rechazaban la misericordia.

....

Vi, en verdad, cómo la razón guiaba a toda bestia,
pero no al hombre y a su compañera,
y me preguntaba por qué (1).

Esta clase de poesía se diferencia enteramente de la tradición literaria contemporánea. Tiene, no obs-

(1) C, XIV m. 134-43 y 153.

tante, su tradición: la de la vieja literatura teutónica. Presenta más de común con la melancolía de la poesía elegíaca anglosajona o con la solemnidad oracular de Muspili que con la suave destreza técnica de Machaut o de Froissart. Y es característico de la vena nórdica de la poesía de Langland que su epopeya finalice—como el *Volospa* y las epopeyas del Norte pagano—con una nota de desfallecimiento y de desesperación: la visión de una batalla final por una causa perdida contra las desatadas huestes del infierno.

Por otra parte, el estilo de Langland no tiene nada de la retórica, majestuosa y artificial, de la antigua poesía teutónica. Su lenguaje es el corriente de su tiempo—al menos, el de los monjes y predicadores populares—. Está lleno de chispeantes modismos vernáculos, así como de latinismos y galicismos, tomados del impuro lenguaje de curiales y clérigos. Es más: pertenece a su propia época—la de Boccaccio y Chaucer—por su atracción por el espectáculo de la vida humana y su aguda comprensión de la realidad. Y esta conjunción de profunda melancolía y auténtico realismo se echa de ver en todo cuanto escribió y presta a su poesía una característica intensamente personal. Sé que hay gentes cultas que niegan a Langland la paternidad del poema, y a éste su unidad, pretendiendo que es obra de muchos autores. Pero resultaría casi milagroso que una sola época hubiera producido varios poetas—o, para el caso, solamente dos—con la misma actitud general ante los problemas sociales y espirituales de su tiempo, e igual elevada mezcla de misticismo y realismo. Verdad es que existen diferencias considerables entre las sucesivas versiones del poema, que el profesor Skeat ha clasificado como textos A, B y C. Pero no mayores que las razonables, si

reflejan los cambios de la experiencia de treinta años; de hecho, parecen mostrar un continuo desarrollo de pensamiento y propósito por entero consecuente con el carácter del autor, según el mismo lo refleja.

No veo por ello razón alguna para dudar ni de la unidad del poema ni de su tradicional adscripción a William Langland. Este nació, alrededor de 1333, en el corazón de aquella West Country, tan rica en poetas; ya en Cleobury Mortimer, o, como ha sido sugerido recientemente por A. H. Bright, en Longlands, cerca de Ledbury, al lado precisamente de Malvern Hill, escenario de la primera visión de su poema (1). Conforme a la tradición de que se hace eco un manuscrito del siglo XV del poema, William Langland era hijo de un tal Stacy de Rokayle, de Shipton-under-Wychwood, arrendatario de los Despensers, que en tal época ejercían señoría sobre Malvern Chase. Pero, si es así, lo probable es que fuera un bastardo, porque las circunstancias de su vida—conforme a los pasajes autobiográficos de las últimas versiones de sus poemas—son irreconciliables con el hecho de ser hijo legítimo de casa noble y rica. Se hace difícil rechazar el testimonio de estos pasajes, marcados por una indudable nota de sinceridad; y aunque los autores medievales expresaron frecuentemente sus opiniones por boca de personajes seudónimos o ficticios, nunca dieron vida, en cuanto se me alcanza, a un carácter puramente imaginario de este tipo. La evidencia interna muestra que la segunda versión del poema—el texto B—fué escrito hacia los años 1377 o 1378, cuando el cantor frisaba en los cuarenta y cinco años. Se ha

(1) *New Light on Piers Plowman*, por A. H. Bright. Oxford, 1928.

dicho que la primera versión—texto A—pertenece al año 1362, sobre la base de una referencia a la gran tormenta que tuvo lugar el 15 de enero de tal año (1), al par que la última versión data de la última década del siglo XIV. Parece ser que Langland no sobrevivió al año 1399, de acuerdo con una conclusión que ha sido añadida por un tal John Bull a uno de los manuscritos del texto A antes de finalizar el reinado de Ricardo II, en donde se le da ya por fallecido. No podemos considerarle, en consecuencia, como el autor del poema sobre la caída de Ricardo II—*Richard the Redeless*—que Skeat le ha atribuído; poema puramente político, con poca o ninguna huella de la característica mentalidad de Langland.

La mayor parte de su vida parece haber transcurrido en Londres; los pasajes autobiográficos del poema describen al autor viviendo en «una casucha, en Cornhill», con su mujer y su hija, como uno más de aquel proletariado de clérigos de las órdenes menores que ganaban difícilmente su vida cantando en capítulos y oficios y recitando oraciones por las almas de sus feligreses acomodados.

> Vivo en Londres y de Londres vivo.
> Los instrumentos con que gano mi vida
> son mi Paternoster y mi catecismo,
> *placebo* y *dirige*,
> y a veces mi Salterio y mis siete salmos.
> Canto así por las almas de los que me ayudan
> y de los que me alimentan,
> y por las que me acogen bien en sus casas

(1) Por otro lado, es difícil no ver en la descripción de lady Meed, y en su juicio ante el rey, una alusión a Alice Perrers, la amante de Eduardo III, y a los acontecimientos de 1376, cuando fué proscrita de la Corte a instancia del Good Parliament. Si esto fuera así, sin embargo, haría la primera versión casi contemporánea de la segunda, lo cual es difícil de creer.

> una vez al mes,
> a veces con él, a veces con ella,
> y de esta forma yo mendigo sin saco ni botella,
> con sólo mi andorga (1).

Se retrata a sí mismo como una figura larga, delgada, excéntrica, deambulando por las calles de Londres, «enemigo de pagar reverencia a damas o caballeros», o de inclinarse ante hombres en abrigos de pieles y con cadenas de plata, y tenido por sus vecinos poco menos que por loco (2). Su vida matrimonial no parece haber sido feliz, y siempre le persiguieron la pereza y la enfermedad. De esta forma, vivió amargado, sufriendo penalidades, fracasado, sintiendo continuamente el desprecio de las gentes y el vacío de su vida pródiga. Y, no obstante, siempre se sintió espoleado por el poder de una visión espiritual y por un sentimiento de que en algún lugar, casi a su alcance, se hallaba el premio que todo lo compensaría: la joya por la que un hombre vendería todo cuanto tiene. Veíase a sí mismo como aquel que lo ha perdido todo, pero que algún día, en cualquier lugar, encontrará la oportunidad que lo hará rico para siempre.

> Esto es verdad, digo yo, y lo reconozco,
> que he perdido y malgastado el tiempo;
> pero espero que, como quien ha regateado tanto,
> y tanto perdido,
> y al fin encontró una ganga,
> sea siempre el mejor,
> limitándose su pérdida a casi nada.
> ....
> Debo por ello tener fe en el Todopoderoso;
> El me dará una muestra de su Gracia,

(1) C, VI, 44-52.
(2) B, XV, 1-11.

y vendrá un tiempo
en que todos los días me serán provechosos (1).

No es, pues, su poema una obra de arte como los de Chaucer, sino el ánfora en que el poeta vierte sus dudas, sus esperanzas, su crítica de la vida y su mensaje profético. No existe en la literatura medieval otra obra, ni siquiera los *Testamentos*, de Villon, que revele un tan íntimo contacto con la vida y que nos proporcione una tan directa visión del corazón de la humanidad medieval. Cierto que aunque su estilo no debe nada a la tradición romántica medieval, ha pedido prestada a la misma su forma externa de alegórica visión. Todas estas fastidiosas personificaciones de virtudes y vicios no son otra cosa que los modelos que han constituído durante siglos el tema constante de la literatura didáctica medieval. Y, sin embargo, en ninguna parte es más patente la originalidad y el realismo irrefrenable del poeta inglés. Estas abstracciones pueden, de súbito, convertirse en más personales y más próximas a la vida real que aun los caracteres más humanos de un gran poeta como Chaucer. Como Blake ha demostrado, el clasicismo de Chaucer hace de los peregrinos de Canterbury tipos humanos universales, mientras que el realismo de Langland transforma sus abstracciones alegóricas en hombres y mujeres determinados. La Glotonería entra en la cervecería y allí se sienta con

Watt, el guardabosque, y también su esposa;
Tin, el hojalatero, con dos de sus aprendices;
Hick, el alquilador, y Hugh, el vendedor de agujas;

(1) C, *passus* VI, 92-101. El pasaje autobiográfico del cual esto es la conclusión es bastante, en mi opinión, para refutar suficientemente la del profesor Murray de que el autor del texto C fué un pedante sin imaginación y de que el retrato del poeta es simplemente un artificio retórico.

Clarice de Cokslane y el sacristán;
Dawe, el cavador, y una docena de otros:
un musiquillo, un cazador de ratas, un basurero de Cheapside,
un cordelero, un adherente y Rosa la asistenta,
Godfrey de Garlickhty y Griffyn, el galés,
y un puñado de tapiceros (1).

Y bebe con los mejores de ellos, como si en vez de una abstracción moral se tratase de un honesto borracho.

De la misma forma, la Pereza es como un sacerdote haragán que conoce los versos de Robin Hood mejor que su *Paternoster*, y que

Puedo encontrar una liebre en un campo o en una zanja;
mejor que en *Beatus* o en *Beati omnes*,
construir bien una cláusula
y explicársela a mis feligreses,

mientras la Avaricia es un mercader que cuenta sus trapacerías con una ingenua fruición y se disculpa por no ser más que un hombre llano y no conocer más francés que el dialectal de Norfolk.

Todo esto es característico de la fuerza y de la debilidad de Langland. No ejerce dominio sobre su pluma. Apenas comenzado un sermón, la realidad se presenta tumultuosamente, convirtiendo su moral alegoría en un vivo retrato de la humanidad vulgar de la muchedumbre inglesa del siglo XIV.

No obstante, su realismo no está siempre presente. Frecuentemente le satisface abandonar su alegoría en un plano de fría abstracción, y existen ocasiones en que Langland sobrepasa a los mismos puritanos en lo grotesco de su nomenclatura. Nos habla de un pejugal llamado «No-desees-el-ganado-ni-las-mujeres-de-los-

(1) B, V, 316-25.

hombres,-ni-ninguno-de-sus-servidores,-pues-ello-pue-de-causarles-mal», y los hijos de Piers Plowman llevan nombres tan largos y extraños como los de la familia Barebone. Ello no obstante, el resplandor de la pura poesía puede producirse en cualquier momento y reducir al silencio al chirriante aparato del alegorismo didáctico, pudiendo pasar la visión artificial de la tradición medieval a la visión espiritual del profeta. Su arte es más parecido al de los profetas hebreos que al de los poetas modernos. No es literatura, sino la expresión de la palabra que Dios ha puesto en su boca. Es el lenguaje normal, que la locura humana ha deteriorado, vuelto de nuevo a su prístina y verdadera función. Porque el habla dice:

> ... es un renuevo de gracia,
> regocijo de Dios, juego de los cielos,
> y jamás el Padre amantísimo querría
> que su violín estuviese desafinado
> ni que el hombre, su expresión,
> fuese un callejero o un frecuentador de tabernas (1).

El único poeta con el cual podemos compararle es su gran predecesor Dante, aunque en muchos aspectos constituyan los polos opuestos de la literatura cuatrocentista. Porque Dante, en no menor medida que Langland, concibió su tarea en un espíritu profético y utilizó el convencionalismo de la visión para realizar su crítica de la vida y dar expresión a su ideal religioso. Ambos sentían que el mundo se había descarriado, llevándolos consigo. Tenían ambos una profunda fe en la concepción católica, y, no obstante, estaban profundamente insatisfechos con la condición contemporánea de la Iglesia, y se hallaban convenci-

(1) B, IX, 100-3.

dos de la necesidad de una drástica reforma. Los dos esperaban un libertador que volviese a los sacerdotes y al pueblo al buen camino. Pero Dante llevó a dicha tarea toda la erudita sabiduría de las escuelas y el arte consciente de una cultura literaria altamente desarrollada. Su camino era la carretera real de la tradición clásica—la de la Roma imperial—, y halló su guía en Virgilio y su salvador en el emperador mesiánico, el *Messo di Dio*, que mataría a la prostituta y al gigante que con ella peca.

Por otra parte, los conocimientos de Langland son los escasos de un pobre clérigo: la liturgia, la Biblia y una fe común en la cristiandad (1). Su camino consistía en el laberíntico de la vida común, y encontró su salvador y su guía en el hombre llano, Piers Plowman, que es el tipo de trabajo y de caridad cristiana, y, en definitiva, del mismo Cristo.

En *Piers Plowman* la crisis social de la época alcanza clara y directa expresión. No es sólo la primera voz auténtica del pueblo inglés; es la primera y casi la única expresión de todas las literaturas del grito del pobre:

> Viejos hombres canosos, necesitados y sin ayuda,
> y mujeres encinta, sin poder trabajar;
> ciegos y encamados, mancos y cojos,
> y todos los pobres sufriendo
> pacientemente por voluntad divina;
> leprosos, mendigos, hombres caídos en desgracia,
> prisioneros, peregrinos, hombres robados
> o engañados por embusteros,
> sus propiedades perdidas,
> vueltos pobres por incendio o inundaciones
> resignados dulcemente a su desgracia (2).

(1) La limitación de su cultura puede verse en el hecho de que en una ocasión traduce *ne moechaberis* por *matarás*.
(2) C, X, 175-83.

Con su cháchara sobre conciencia de clase, el moderno socialismo no ha logrado producir una obra literaria *proletaria* comparable a ésta, tan original y tan mordaz. El más amargo de los gritos del desheredado socialmente contra la injusticia de su suerte se oye una y otra vez en el poema de Langland, abriéndose camino a través de la pesada balumba de exhortaciones teológicas y de alegorías morales:

Allí el pobre se atreve a solicitar
la concesión de su señor por la ley que reclamó
el que nunca tuvo alegría,
la solicitó del recto juez
y dijo: «Mirad pájaros y bestias,
que no han conocido felicidad,
y las serpientes salvajes del bosque,
que en el invierno domesticas
y las haces suaves y casi inofensivas;
pero después mandas el verano,
que constituye su suprema alegría,
pues toda su vida han vivido en postración y escasez.»
Pero Dios les envía a veces
alguna alegría apropiada, ya aquí o en otro lugar;
de otra forma sería cruel,
porque mal sería hecho
lo que no lo fuera para la alegría (1).

O de nuevo en un pasaje que no quiero perjudicar con su traducción:

Ac pore peple, thi prisoneres. lorde in the put of myschief,
Conforte tho creatures. that moche care suffren
Thorw derth thorw drouth. alle her dayes here,
Wo in wynter tymes. for wantyng of clothes,
And in somer tyme selde, soupen to the fulle;
Comforte thi careful. Chryst, in thi ryche,
Fof how Thow confortest alle creatures. clerkes bereth wit-
[*nesse* (2).

(1) C, XVI, 289-301 (B, XIV, 108-20).
(2) B, XIV, 174-9.

Pero Langland no solamente tiene conciencia de los sufrimientos del pobre; también la tiene—e intensamente—de los cambios sociales que acompañaron a la introducción del nuevo orden económico y de los males que constituyeron su estela. Leal al viejo ideal jerárquico de una sociedad basada en la costumbre y en el servicio fiel, contempló con prevención el nuevo poder del dinero que transformaba el mundo. En su visión de lady Meed, que ocupa la primera parte del poema, retrata a una sociedad intoxicada por el poder de la riqueza y movida exclusivamente por motivos puramente económicos. Lady Meed no es ni más ni menos que el poder de la bolsa.

Confiada en su tesoro traicionó a muchos.
Envenenó a Papas, perjudicó a la Iglesia.
Monjes y trovadores son sus amantes,
tanto hombres doctos como viles leprosos.
Alguaciles y jurados son los que la estiman;
va con los *sheriffs* que gobiernan los condados,
porque roba a los hombres sus tierras
y también sus vidas,
y da al carcelero oro y plata
para que libre al falso y huya a donde plazca,
y se apodera de los hombres verdaderos
y los encierra seguramente,
y cuelga, por odio, a los que nunca hicieron mal.
Le importa poco que la maldigan en Consistorio
porque entrega capa al comisario
y abrigos a sus empleados.
Es absuelta de pecado tan pronto ella quiera;
puede hacer tanto en un mes
como el sello secreto del rey en ciento veinte días.
Es confidente del Papa, y los provisores lo saben;
la simonía y ella sellan las bulas;
consagró a obispos, aunque fuesen indoctos;
ascendió a párrocos, protegió a sacerdotes
y les proporcionó queridas toda su vida,

que parieron niños contra lo en la ley dispuesto.
¡Desgraciado el reino
si ella está a bien con el rey! (1).

En contestación a esta catilinaria, lady Meed se defiende apelando a la universalidad y soberanía del motivo económico:

Era un rey que conservaba su reino
por dar a Meed a los hombres
que le sirvieran dócilmente,
a los extranjeros, a todos los hombres
que le hiciesen regalos.
Meed hizo que le quisiesen y estimasen como un hombre.
Emperadores, condes, toda clase de hombres
conseguían por Meed servidores en que mandar.
Papa y prelados admiten regalos
y dan a Meed a sus hombres para mantener sus leyes.
Los servidores reciben a Meed por sus tareas;
piden a Meed los mendigos por sus oraciones;
a cambio de su alegría la piden los trovadores;
el rey le da a sus hombres
para mantener el reino en paz;
los maestros exígenla de los pupilos;
los sacerdotes que predican buenas palabras
piden al pueblo a Meed, además del precio de las misas
y la comida a sus horas.
Todo artesano quiere a Meed para sus aprendices.
Los mercaderes y Meed van siempre juntos.
Ningún sujeto me imagino puede vivir sin Meed (2).

Contra todo ello Langland expone su visión de una nueva época, en la que la verdad volverá y «el amor será guía de las gentes».

No más Meed será la dueña como ahora,
sino amor y humildad y lealtad juntamente
serán los señores de la Tierra.

(1) B, III, 123, 127, 132-52.
(2) B, III, 208-26.

Así será, en verdad.
....
Y habrá un amor por los semejantes,
y con él vendrá la conciencia,
y harán del abogado un labrador
para que el amor se produzca,
y habrá una paz tal entre el pueblo
y una tan perfecta verdad,
que los judíos se imaginarán en contento
que Moisés o el Mesías vendrán a esta tierra
y se maravillarán en sus corazones
de que los hombres sean así de honrados (1).

Esta esperanza apocalíptica de una renovación espiritual de la Cristiandad fué característica del período central de la Edad Media. Logró su más clara expresión con Joaquín de Fiore y con los franciscanos espirituales, pero se encuentra asimismo por casi todas las partes en el mundo medieval—entre místicos como Metchild de Magdeburgo y Rulman Merswin, hombres de letras como Dante y Petrarca e incluso entre políticos como Cola di Rienzo, así como entre innumerables oscuros visionarios y reformadores, de los que Langland es el portavoz—. Pero Langland expresa esta corriente de ideas en un nuevo espíritu de realismo ético característicamente inglés. Sus intereses son más sociales que los de los místicos y menos políticos que los de Dante o Rienzo. Consideró la necesidad de su tiempo social primordialmente y que su remedio era espiritual. La sociedad se hallaba enferma, y su única curación tendría que ser hallada en el Cristianismo. La tragedia de la época consistía en que aunque el Cristianismo era nominalmente superior y estaba rodeado de toda la pompa y el reconocimiento externo que la sociedad le podía acordar,

(1) B, III, 288-90, 297-302.

parecía impotente para cambiar la vida humana. Cristo había sido proclamado Rey, pero lo era sólo de nombre; quien mandaba, en verdad, era lady Meed, honrada por el clero y por los nobles, al par que Cristo se hallaba a la intemperie, en hábitos de pobreza.

Y ahora da compasión ver
cómo el noble es reverenciado antes que el Crucifijo
y tenido en más que la cruz de Cristo,
vencedora de la muerte y de los pecados mortales.
Tanto los ricos como los religiosos
reverencian aquella cruz,
grabada en riquezas y en nobles oros (1).

Parecía ahora evidente a los ojos del mundo
que la palabra de Dios no arreglaba nada,
ya con los doctos o con los lujuriosos,
sino en la manera que Marcos señala en el Evangelio:
«Si los ciegos conducen a los ciegos,
todos caerán en la zanja» (2).

Por ello es tan grande la indignación de Langland contra los nuevos escribas y fariseos, los hombres que se han sentado en el lugar de Moisés y exigen del pueblo gravámenes a los que ellos no se sentirán obligados nunca. Describe al teólogo gordo que acaba de predicar ante el deán de San Pablo acerca de los sufrimientos de los apóstoles «*in fame et frigore* y azote de calamidades», sentado ante una mesa bien puesta, saciándose de jabalí y de callos, de pasteles y de *puddings*, mientras el pobre se sienta abajo y cena un amargo pan (3). Y pinta a los hombres ricos arguyendo sobre problemas religiosos, «comiendo regocijados cuando los trovadores están callados»:

Charlotean en sus estrados de que conocen a Dios
y mordisquean a Dios en sus gaznates

(1) B, XV, 501-3, 506-8.
(2) B, X, 274-6.
(3) B, XIII, 60-110.

cuando han llenado su andorga.
Pero el cuidadoso puede gritar
y quejarse a la puerta,
hambriento y sediento a la vez, y tiritando de frío,
que nadie le llamará a su lado
para remediar su necesidad,
sino que le echarán como a un perro
y le ordenarán seguir.
....
Dios está de continuo en las bocas
de estos grandes señores.
Pero obra y ayuda a los humildes (1).

A los ojos de Langland, la única religión verdadera es una religión de hechos, y las únicas obras que cuentan son las de caridad.

Porque aunque digas verdad y obres honestamente,
tan casto como un niño que llorase en la iglesia,
si no amas lealmente y das a los pobres
los bienes que Dios te envía en buena lid,
no tienes más mérito en misas ni en horas
que Malkyn en su doncellez, que nadie deseaba,
porque Santiago el bueno juzgó en su libro
que la fe sin obras no vale nada
y es inútil si no la siguen hechos.
Por ello la castidad sin caridad
será encadenada en el infierno,
porque es lo mismo que una luz apagada (2).

El propósito de Langland es traer a la luz la religión, sacándola del palacio y del púlpito, poniéndola en contacto directo con el común de los hombres. Quiere despojarla de sus ricas vestiduras, de sus piadosas monsergas y de su fardo de inútil erudición, y hacerla que labore en los suburbios y en los caminos, aclarando la confusión creada por generaciones de

(1) B, X, 51-70.
(2) B, I, 177-87.

negligencia. Este ideal se personifica en la figura simbólica que ha dado su nombre al poema. Mientras Dante, tipo de idealista político, deposita su fe en el advenimiento de un príncipe

que pueda desde lejos
contemplar las torres eternas de la ciudad verdadera,

Langland halla al hombre que enderezará el mundo en hábitos de un campesino inglés arando su medio acre al borde del camino. Piers Plowman es simplemente, al principio, el tipo de honesto jornalero, un John Bull medieval que cumple sus deberes hacia la Iglesia y hacia el Estado, y tiene en poco a mendigos y holgazanes. Pero es un John Bull espiritualizado, «peregrino de la verdad, al arado por amor a los pobres», cuya misión es hacer que el Cristianismo retorne al camino de la salvación.

De esta forma, la concepción de Piers Plowman es compleja e incluye a elementos teológicos y sociales. En esencia, Piers es el campesino que trabaja por todos y que se esfuerza por recoger la cosecha que los holgazanes dejan perder. Representa el fundamento económico verdadero, contrariamente a Meed, que es el motivo económico falso. Pero también, puesto que el pobre está más cerca de Dios,

en guisa de un pobre hombre,
y semejante a un peregrino,
Dios ha sido visto muchas veces
entre el pueblo necesitado,

Piers Plowman representa nada menos que al mismo Cristo, modelo de la caridad divina.

Y por ello, no por la vista ni por la ciencia,
conocerá a la caridad;
ni por palabras ni por hechos,

sino sólo por una voluntad
que no conoce ni clérigo ni criatura en la Tierra,
sino Piers the Plowman,
Petrus, id est, Christus,
porque él no está entre los holgazanes (1),
ni entre ermitaños errabundos,
ni en la seguridad con cepillos para limosnas.
Todos ellos son impostores,
y la caridad es la campeona de Dios,
y tan gentil como un buen niño,
y el más alegre de palabra cuando se sienta a comer,
porque el amor que llena su corazón
le hace hablador
y es leal y buen compañero como el mismo Cristo.
Yo lo he visto en sedas,
y a veces en tosco paño,
mal vestido y envuelto en pieles
y en reluciente armadura,
y alegremente daba a todos cuanto necesitaran.
Edmundo y Eduardo, ambos fueron reyes
y, por caridad, tenidos como santos.
He visto también a la caridad
cantando y predicando,
corriendo y cabalgando en harapos;
pero rogando como un mendigo
no la he visto nunca,
sino más bien camina en ricos hábitos,
cubierta y con capa y corona afeitada
y limpiamente vestida.
En hábito de monje fué una vez vista,
pero hace mucho tiempo:
en los días de San Francisco (2).

Su concepción trasciende aquí definitivamente toda limitación de clase, haciéndose tan amplia y univer-

(1) Literalmente, *idlers* (holgazanes); pero también usado como equivalente al latín *Lolardus*. *(Llolards* se llamó en Inglaterra a los simpatizantes con las doctrinas heréticas de Wycliff.)
(2) B, XV, 203-26.

sal como la misma caridad. Langland no abandona enteramente, sin embargo, el aspecto social de su personaje. La última sección del poema, la visión de Dobest, se abre con el pasaje en que él sueña

que Piers Plowman fué pintado todo de sangre,
y con una cruz vino ante las gentes sencillas,
como viniera Nuestro Señor Jesucristo,

y continúa considerando a Piers como el símbolo de San Pedro y de la Iglesia. Pero pronto se aproxima al Piers Plowman de las primeras visiones en el discurso del *cura ignorante* que quiere que la conciencia sea la guardadora de la Corte del rey y la gracia la guía del clero:

Y Piers, con su nuevo arado y ayudándose con el viejo,
emperador de todo el mundo,
para que todos los hombres puedan ser cristianos.
El Papa es imperfecto,
que debía ayudar a todo el pueblo
y envió a la perdición a los hombres que debía salvar (1).
....
Pero bendito sea Piers Plowman,
que se esforzó en cultivar
para el común y la mozuela del lupanar,
así como para sí propio y sus criados,
y es servido primero
y trabajaba y labraba por un traidor culpable
como para un hombre verdaderamente limpio,
igual en todo tiempo (2).

Así, la figura de Piers Plowman presenta implicaciones teológicas, y también económicas, y aspira a

(1) Se refiere esto, con probabilidad, a la *guerra de los ocho santos*, entre Gregorio XI y los florentinos, en 1376-78, especialmente a la matanza de Cesena, perpetrada en 1377 por el cardenal Roberto de Ginebra, futuro Antipapa Clemente VII, que incluyó a los mercenarios ingleses y que levantó gran indignación en la época.
(2) C, XXII, 428-31, 436-41.

un ideal de renovación social y espiritual: una honda transformación de la Iglesia y del Estado. Es patente que semejante ideal no está exento de posibilidades revolucionarias, y parece muy fácil, a primera vista, relacionarlo con los dos movimientos revolucionarios que en Inglaterra fermentaban—tanto en la Iglesia como en el Estado—por el tiempo en que el poema fué escrito: la revuelta de los campesinos y el movimiento de Wycliff.

No cabe dudar que la alegoría de Langland ejerció considerable atracción sobre los espíritus de los campesinos descontentos. No sólo fué el poema una expresión de la nueva conciencia social que también inspiró la revuelta. Tenemos testimonios directos de su utilización por los dirigentes del movimiento con propósitos propagandísticos. El famoso manifiesto de John Bull a los Comunes de Essex invoca a Piers Plowman para que continúe con su labor y castigue a Hob, el ladrón, y concluye con otra referencia al poema:

Y haz bien y mejor, y castiga el pecado
y busca la paz y consérvala.
Así lo piden Juan Verdad y sus congéneres (1).

No existe razón alguna, sin embargo, para suponer que Langland fuera un revolucionario o que simpatizara con el programa de los insurgentes. En la primera, escrita mucho antes del levantamiento, existe un pasaje curioso sobre las exorbitantes demandas de los trabajadores:

Labradores que no tienen para vivir
más tierra que sus manos
no se dignan comer un solo día
con el repollo de ayer,

(1) Thomas Walsingham: *Hist. Angl.*, II, 33 (serie Rolls).

ni les place la cerveza barata
ni un pedazo de tocino,
sino que quieren carne fresca o pescado frito,
ambos *chaud* y *plus-chaud*,
para calmar su apetito.
Estarán descontentos si no logran más soldada
y maldecirán el día en que han nacido trabajadores,
y al rey y a todo su consejo,
por permitir que leyes tales les perjudiquen (1).

Y en las últimas versiones del poema escribe contra la propaganda de las ideas comunistas por los frailes,

que predican a los hombres Platón,
probándolo por Séneca,
que toda cosa en la Tierra debe ser común,
y creo que mintió predicando así a los deshonestos,
porque Dios hizo una ley para los hombres
y Moisés se la enseñó:
«No debes desear los bienes de tu prójimo» (2).

Sin duda, es Langland un auténtico inglés, en cuanto con una intensa conciencia de clase y el odio a la injusticia social combina un fuerte conservadurismo y un respeto por el orden establecido. Tiene el tradicional prejuicio conservador contra la clase media —contra abogados y funcionarios, sobre todo—, «que harían más por una docena de pollos o un saco de avena que por el amor de Nuestro Señor Jesucristo y de todos sus santos» (3); pero también contra los comerciantes, que pocas veces son perdonados, y contra los tenderos,

los hombres que hacen más daño en el mundo
al pobre pueblo que compra al detalle,
y de ahí les viene la riqueza.
Y compran rentas con lo que el pobre debia alimentarse (4).

(1) A, VII, 295-303.
(2) B, XX, 273-6.
(3) A, III, 71-5.
(4) C, II, 104-6.

Por otra parte, no es un igualitario. Tiene en gran honor a la realeza y a los nobles, y acepta el ideal cristiano de la sociedad como un orden jerárquico que tiene en el cielo su modelo.

Cuando Dios hizo el cielo, en aquella gran bendición,
dotó de caballeros a su Corte:
criaturas como querubines y serafines y otros tales (1).
Reyes y caballeros deben cumplir la palabra,
cabalgando y recorriendo todo el reino,
deteniendo a los transgresores,
sujetándolos fuertemente,
hasta que la verdad acabe con sus transgresiones.
Esta es la profesión propia de los caballeros,
y no ayunar los viernes de cien inviernos,
y ayudar hombres y mujeres honestos,
y no abandonarlos nunca por amor o falta de dinero (2).

Tal ideal tiene, en verdad, poco de común con la práctica del siglo XIV, y Langland lamenta la degeneración de su propia época posbélica, en la que la gente bien nacida se tiene en poco al lado de la riqueza, y en la que «los jaboneros y sus hijos son hechos caballeros por dinero» y mandan sobre los hijos de las viejas familias que han hipotecado sus posesiones por la causa nacional durante la gran guerra con Francia (3).

Pero aunque Langland no sea demócrata en el sentido moderno del término, sí es un gran expositor de los ideales de la democracia cristiana en el sentido en que la ha definido León XIII en su encíclica *Graves de Communi* (1901). De hecho, en ningún otro lugar de la literatura inglesa, ni incluso quizá en ninguna otra parte de la literatura de la Europa católica, en-

(1) B, IV, 37-9.
(2) B, I, 94-101 (C, II, 90-101).
(3) C, VI, 72-5. (No en los textos A y B.)

contramos una expresión tan clara y apasionada de estos ideales. Porque la conciencia social de Langland hunde sus raíces en su fe religiosa y encuentra su fundamento último en la fe cristiana.

> Porque todos somos criaturas de Cristo
> y sus ricos tesoros,
> y miembros de una hermandad de sangre,
> lo mismo condes que mendigos,
> porque la Cristiandad crece
> en la Caballería de la Sangre de Cristo.
> Todos caballeros *as quasimodo genitii.*
> Entre nosotros, ni mendigos ni pajes,
> a no ser que el pecado nos haga así (1).

La enseñanza social de Langland no se basa, pues, en el odio revolucionario de clase ni en una sentimental piedad hacia los desafortunados. Trasciende todas las categorías puramente sociales y económicas, puesto que no es más que una lógica evolución de la doctrina central de la fe cristiana, en sus implicaciones sociales. La esperanza de Langland en la salvación de la sociedad descansa en su fe, en la redención de la Humanidad, en la encarnación, y su obra encuentra su verdadera culminación en la gran visión de la Mortificación del infierno, considerada justamente como la parte más lograda del poema:

> Porque para mí, que soy el Señor de la vida,
> el amor es la bebida,
> y porque la bebo hoy yo he muerto en la Tierra.
> Pero no beberé de zanja
> ni de profunda erudición,
> sino de la copa común
> de todas las almas cristianas.
> Aunque la bebida sea muerte

(1) B, XI, 192-7. Cfr. B, XIX, 38-40: «Aquellos que se hacen cristianos son libres y propietarios, y gentilhombres en Jesús.»

> y el infierno el profundo cuenco,
> me esforzaré por estar sediento
> para el bien de las almas de los hombres.
> *Sitio* (1).

Langland está aquí de acuerdo con la gran tradición del misticismo medieval y con el espíritu de la Iglesia universal. Su ideal social no se limita a su época y a su país: es el mismo del *Nuevo Testamento* y el de las Encíclicas sociales de León XIII y de sus sucesores: la realización del reino de Dios sobre la Tierra y la restauración de todas las cosas en Cristo.

Pero si su enseñanza social es auténticamente católica, ¿qué decir de su actitud hacia la Iglesia y hacia al Papado? ¿Son, sus amargas protestas contra la corrupción del clero y su demanda de drásticas reformas, reconciliables con la ortodoxia? ¿O deben considerarse como parte del mismo movimiento de escisión y de revuelta religiosa que culminó en Inglaterra durante la vida de Langland con la herejía de Wycliff y de los Lolardos? Es, en realidad, fácil de comprender por qué los protestantes de épocas posteriores han adoptado este último punto de vista, como, por ejemplo, cuando Thomas Fuller saluda al poeta como al lucero mañanero de la Reforma, perteneciente más bien al día que a la noche. La crítica de Langland de la degeneración de las órdenes religiosas es por sí sola bastante para explicarlo, en particular la famosa profecía que gozó de tal boga en tiempos de los Tudor.

> Pero vendrá un rey que os confesará a todos
> y os castigará, como dijo la Biblia,
> por no haber guardado la ley,
> y os corregirá, monjes de clausura y canónigos,
> y os señalará penitencia *ad pristinum statum ire.*

(1) C, XXI, 406-11 (B, XVIII, 363-6).

....

Porque el abad de Inglaterra
y la abadesa, su sobrina,
serán golpeados en la cabeza
y la herida será incurable.
Pero antes que tal rey venga
—según me ha informado el cronista—
los clérigos y la santa Iglesia
serán vestidos de nuevo (1).

Pero no es difícil encontrar paralelos de este pasaje en escritores medievales de bien probada y perfecta ortodoxia, particularmente en la no menos famosa profecía de Santa Hildegarda, dos siglos antes (2).

Las semejanzas entre Langland y Wycliff van, sin embargo, mucho más lejos de eso. No sólo encontramos en ambos la misma actitud de hostilidad hacia las órdenes religiosas, sobre todo hacia los frailes mendicantes; el mismo desprecio hacia los *pardoners* y las peregrinaciones; los mismos ataques a la corrupción financiera del Papado y de la curia, y la misma creencia en los perjudiciales efectos para la Iglesia de la riqueza excesiva, y el deseo de una retirada de la subvención del Poder secular. La semejanza se extiende, con frecuencia, a materias de detalle y hasta a giros de la expresión. Por ejemplo, las quejas de Wycliff acerca de los obispos *in partibus*, que en lugar de ir a sus diócesis del extranjero para convertir a los paganos, llevan una vida de fácil y lucrativos negocios en Inglaterra como obispos sufragáneos, tiene su exacta correspondencia en los ver-

(1) C, VI, 169-72, 177-80 (B, X, 317-29).
(2) Me inclino a creer que esta profecía es la fuente de los versos de Langland, ya que era muy conocida en el siglo XIV, y ella se refiere a Wycliff con frecuencia.

sos de Langland acerca de la necesidad de predicar la fe a los sarracenos, la negligencia de lo cual es:

Un peligro para el Papa y los prelados que nombra,
que llevan nombres de obispos de Bedlam y Babilonia
y que van de aquí para allá, en Inglaterra,
consagrando altares mundanos,
moviéndose entre curas y confesando contra ley:
«No pongas tu hoz en la cosecha de otro» (1).

O también la descripción de Langland del rico eclesiástico cabalgando en un hermoso caballo, con la espada al cinto y seguido de su jauría, que se repite en los escritos de Wycliff, casi en idénticos términos (2).

No es en pasajes como éstos, sin embargo, en donde puede hallarse la originalidad o la herejía de Wycliff. La demanda de reformas y las denuncias de la corrupción eclesiástica no fueron privativas de los Lolardos: son características de todo el período. Era una costumbre de la Edad Media usar palabras gordas. y no existía, como ahora, el menor prejuicio contra el hecho de lavar la ropa sucia en público. Como ha señalado el doctor Owst (3), muchas cosas que consideramos características de Wycliff o de Langland eran lugares comunes en los púlpitos de aquella época, y es fácil encontrar puntos de vista semejantes expre-

(1) B, XV, 531 y sgs.
(2) B, X, 306-16, y Wycliff: *English Works*. Ed. Matthew, 121, 149, 151, 242-3, 434. *De Blasphemia*, 188. *Selected English Works*. Ed. Arnold, III, 519.
Otros ejemplos son sus comunes puntos de vista sobre el matrimonio y los males de casarse por dinero y no por amor: Wycliff: *Of Weeded Men and Wives*, en *Select English Works*, III, 188-201; *Piers Plowman*, A, X, 106; B, IX, 150 y sgs., y sus críticas del Papa haciendo la guerra entre los cristianos, etcétera.
(3) G. R. Owst: *Preaching in Medieval England*, 1926, páginas XII, 36 y 131, y, sobre Langland, 295-6. También *Literature and Pulpit in Medieval England*, 1933, cap. IX.

sados no menos acremente en los escritos de campeones de ortodoxia, como el obispo Brunt y el dominico John Bromyard, que tomó parte en el Concilio de Blackfriars, en 1382, que condenó las herejías de Wycliff. Y es aquí, más bien que en los escritos de Wycliff, posteriores a Piers Plowman—al menos, en su primera versión—, en donde debemos buscar por la fuente de la concepción de Langland.

Langland está de acuerdo con Wycliff precisamente en donde éste estaba de acuerdo con la opinión popular inglesa. Como hemos visto, la segunda mitad del siglo XIV contempló por primera vez la aparición de una conciencia nacional inglesa, que halló su expresión en un amplio movimiento de reforma de la Iglesia y del Estado. Se halla claramente esta expresión en los debates del Parlamento de los últimos años del reinado de Eduardo III, y alcanza su punto culminante en el Good Parliament de 1376, en el que adquirieron los Comunes, por primera vez, una parte preponderante. Empero, como ha señalado Jusserand, los puntos de vista de Langland reflejan en tal medida los de los Comunes, que frecuentemente su obra parece un comentario a los archivos de aquél (1). En materias religiosas—y también en las seculares—, Langland no se alinea con Wycliff, sino—en cuerpo y alma—con los Comunes de Inglaterra.

«Como los Comunes, reconoce la autoridad del Papa, pero protesta contra sus interferencias y usurpaciones en materias temporales. La extensión que el poder papal había adquirido en Inglaterra parécele excesiva; como los Comunes, favorece los Estatutos de

(1) J. Jusserand: *Piers Plowman.* Trad. inglesa 1894, páginas 112 y 71.

los provisores y *Praemunire*, y desea que sean mantenidos y renovados... En esta clase de asuntos Langland está frecuentemente de acuerdo con Wycliff, pero generalmente se echará de ver que ambos comparten las ideas del Parlamento» (1).

En particular, una petición referente a los perjudiciales efectos de la simonía y a los de la no residencia muestra una semejanza notable al tema de la visión de Langland de lady Meed. En el pasado—dicen los Comunes—, los beneficios se conferían a hombres de valía, que permanecían en sus curatos y empleaban los bienes de la Santa Iglesia en obras de caridad. «Y en tanto esas buenas costumbres fueron conservadas, diéronse en el reino toda clase de prosperidades, tales como buena gente, servidores y clérigos leales, caballeros y nobleza—que son cosas que van siempre juntas: paz y tranquilidad, riquezas, trigo, ganado y otros bienes—. Pero desde que las buenas costumbres han dejado paso al pecado de la codicia y de la simonía, el reino se ha visto lleno de adversidades múltiples, como guerra, peste, morriña del ganado, hambre y otros males» (2).

Y Langland expresa la misma idea en un lenguaje poético:

Nunca ni el mar ni la tierra
produjeron lo que debían.
¿De quién es la culpa?
Ni de Dios ni del terreno,
y mar y semilla, y sol y luna
cumplen día y noche su deber,
y si lo hiciéramos así nosotros
serían eternas la paz y la abundancia.

(1) Idem: Pág. 128. Cfr. págs. 129-36.
(2) *Rot Parl*, II, 337, en Jusserand: *Ob. cit.*, 133-34.

Pero

ni pescadores ni labradores cumplen,
ni pastores ni marineros ni labradores.
y nadie conoce ahora el curso de las estaciones (1).

Ni Langland ni los Comunes deseaban cambios revolucionarios o la subversión de la autoridad jerárquica, sino el retorno al orden sagrado sobre el que descansaba la sociedad, de acuerdo con las ideas medievales. La Edad Media luchó siempre en persecución de este ideal, y nunca se sintió satisfecha hasta lograr alcanzarlo. Y esta tendencia se mostró, sobre todo, con referencia a la Reforma de la Iglesia. La verdadera época de la Reforma no fué el siglo XVI, sino toda la Baja Edad Media, a partir del siglo XI. Resultó inevitable que tal movimiento produjera extremistas y entusiastas que, en definitiva, se convirtieran en cismáticos o herejes, como sucedió con Arnoldo de Brescia y Peter Waldo, los franciscanos espirituales, Ockham y Wycliff. Pero, considerado en conjunto, el movimiento fué, sin embargo, esencialmente católico, y encontró su centro y fundamento en el Papado reformado.

Pero en el siglo XIV ya no era éste el caso. La alianza entre el Papado y los reformadores fué rota temporalmente y resultó preponderante el movimiento de separación. El Papado cesó de ser el centro de la unidad, y él mismo vino a ser víctima del cisma.

No fué tanto, sin embargo, el gran cisma, como el traslado del Papado a Avignon, lo que marca el momento decisivo, al destruir el prestigio supranacional de la Santa Sede. Cierto es que, en conjunto, los Papas de Avignon no merecen la condena de los escritores contemporáneos—por ejemplo, Villani y Petrarca—. Se contaron entre ellos hombres de gran carácter y habilidad, como Benedicto XVI y Urbano V, con conciencia clara de su responsabilidad internacional. No obstante, el divorcio de la Santa Sede de las asociaciones sagradas con la Ciudad Eterna tuvo un efecto desastroso sobre la opinión pública. El aspecto carismático del Papado pasó a segundo término, y vino a considerarse a Avignon como exclusivamente el centro de una vasta organización burocrática y fiscal, movida por motivos financieros más bien que espirituales. Fué, para utilizar una frase del Good Parliament, en *Le peccherouse cité d'Avenon*, en donde «muñidores de beneficios y mundanos cardenales vivían en un lujo vergonzoso a cuenta de la explotación de los fieles».

(1) C, XVIII, 90-3; B, XV, 360-2 (C, XVIII, 103-4).

Este estado de cosas produjo una situación en la que es mucho más difícil trazar una clara línea de distinción entre el movimiento de reforma católica y las tendencias heréticas revolucionarias que en cualquier otra época de la historia de la Iglesia. Se echa esto de ver particularmente en el movimiento de los franciscanos espirituales, exponente de tantos ideales espirituales de la época, pero que en sus formas extremas produjo las formas más extravagantes de heterodoxia medieval. Pero ello es también característico, en mayor o menor grado—de todos los representantes del pensamiento religioso de la época. Una santa canonizada, como Santa Brígida, pudo denunciar al Papa, en términos desmedidos, como un «asesino de almas, más injusto que Pilatos y más cruel que Judas» (1), al par que Dante pudo hablar a veces como si la Iglesia hubiera apostatado y se hubiera visto privada de la divina dirección. Por otra parte, algunas de las doc-

(1) *Rev.* I, c. 41.

trinas más heréticas, como la teoría de Wicliff del dominio y la gracia, son adaptaciones—sin alteración apenas—de los escritos de prelados ortodoxos, como Richard Fitzralph, arzobispo de Armagh.

En estas circunstancias, no debe sorprendernos encontrar muchos puntos de semejanza entre los escritos de Langland y los de Wycliff. Ambos eran hijos de la misma época, habían crecido rodeados de las mismas influencias espirituales y se habían enfrentado con los mismos abusos. A pesar de su hostilidad hacia los monjes, ambos fueron influídos, en considerable medida, por las ideas franciscanas. Y, sin embargo, no pueden existir dos hombres de carácter y espíritu más antitéticos. Wycliff, el famoso doctor, de extensa erudición y lengua viperina, tiene todos los defectos y todas las virtudes del reformador puritano: mente estrecha; áspero, implacable, arrogante, incansable, austero, aunque, a despecho de su auténtico celo y de su buena fe religiosa, carece de humanidad y de simpatía espiritual. Langland, el pobre clérigo, no tiene la misma seguridad de Wycliff ni su fuerza de voluntad. Siempre se retrata a sí mismo como una pobre criatura débil, sufriendo bajo un sentimiento de inferioridad y de falta de acomodo espiritual:

> Anonadado y anegado por la desgracia,
> yo iba como un descuidado miserable
> que no se inquieta por la desgracia,
> y obré toda mi vida como un perezoso,
> hasta que me cansé de este mundo
> y quería siempre dormir (1).

No obstante, experimenta una pasión, una piedad y una profunda simpatía por el común de los humanos. Puede contemplar la miseria y lo absurdo de

(1) C, XXI, 1-4.

la vida sin perder de vista las realidades espirituales que se hallan bajo la superficie. A pesar de toda la amargura de su corazón, fué un hombre caritativo y estaba en posesión de la fe, a pesar de su tendencia a la duda y a la desesperación. Y por ello, mientras Wicliff se convirtió en el heraldo de la revuelta religiosa, Langland personifica la unidad espiritual del pueblo inglés en el preciso momento en que Inglaterra se encontraba en la encrucijada de los caminos.

Porque la Iglesia inglesa nunca se recobró realmente de la crisis del siglo XIV. La época siguiente fué de decadencia moral y espiritual. No tuvimos un San Bernardino que restaurara la vieja alianza entre el Papado y el partido reformista, ni una Santa Juana para reunir a la nación en nombre de Dios. Tuvimos, en cambio, tenaces prelados-políticos, como Beaufort, Morton y Wolsey, los hombres que ayudaron a quemar a Santa Juana y a llevar al cepo a reformadores bienintencionados, como el obispo Pecocke. Hasta el siglo siguiente no reapareció el movimiento de reforma católico, con Colet, Fisher y More. Pero entonces era demasiado tarde para evitar la crisis. La senda inglesa se apartó de la católica y se precipitó en los terrenos incultos del sectarismo. Los sucesores espirituales de Langland no se encontrarán en la Iglesia católica, ni siquiera en la Iglesia de Inglaterra, sino entre los puritanos y los rebeldes, como Fox y Bunyan, Whitfield y Blake. Pero esta tradición popular de la religión inglesa, que se divorció de la unidad católica y aun de la unidad nacional después del siglo XVI, existe ya, en su forma más pura y más auténtica, en la obra de Langland. Este nos muestra lo que pudo haber sido la religión inglesa si el cisma

no la hubiera quebrantado y no se hubiera visto limitada por el sectarismo y la herejía. El mismo Langland tuvo conciencia de la inminente crisis. En las últimas páginas de su poema predice la futura apostasía, y que el rico y el docto adoptarán el estandarte del Anticristo, y sólo los locos permanecerán fieles a la unidad de la Santa Iglesia. Con palabras proféticas pinta el nuevo orgullo pagano de la vida, que reemplazará a los viejos ideales de la caballerosidad cristiana:

La vida rió altaneramente...
y lo armó con prisa con palabras de maldición,
y tomó a burla a la santidad,
y a la cortesía por algo inútil,
y a la lealtad por una grosería,
y al caballero por embustero;
conciencia y consejo consideró locuras (1).

Y, desesperado, Langland exhorta a sus seguidores, al pueblo llano, para que hagan el último intento por la causa de la unidad católica:

... venid conmigo, vosotros, locos
por la unidad de la santa Iglesia,
y en ella permanezcamos
y llamemos a la Naturaleza
para que venga y nos defienda a los locos
del poderoso enemigo
por el amor de Piers Plowman,
y llamemos a todo el pueblo llano
que venga a la unidad,
y permanezcamos en ella y demos la batalla
a las huestes de Belial (2).

---

(1) C, XXIII, 143-7.
(2) C, XXIII, 74-9.

FIN DE LOS
«ENSAYOS ACERCA DE LA EDAD MEDIA»

ÍNDICE

ÍNDICE